R. Travers Herford

Das Pharisäische Judentum

Leipzig
Verlag von Gustav Engel
1913

P. 274

P 274

DAS
PHARISÄISCHE JUDENTUM

in seinen Wegen und Zielen dargestellt

von

R. TRAVERS HERFORD, B. A.

Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen

von ROSALIE PERLES.

Mit einer Einleitung von FELIX PERLES.

Leipzig.
Verlag von Gustav Engel.
1913.

Druck von Herrm. Ulrich in Leisnig.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite:
Einleitung zur deutschen Ausgabe	III
Vorrede des Verfassers	1
Erstes Kapitel: Historische Skizze	3
Zweites Kapitel: Die Theorie der Thora	48
Drittes Kapitel: Der Pharisaismus und Jesus . . .	92
Viertes Kapitel: Der Pharisaismus und Paulus . . .	140
Fünftes Kapitel: Einige Punkte der pharisäischen Theologie	182
Sechstes Kapitel: Der Pharisaismus als Religion der Seele	227
Sach- und Stellenregister	270

Einleitung zur deutschen Ausgabe

von Felix Perles.

Ein volles halbes Jahrhundert ist verstrichen, seitdem Abraham Geiger seine schon in der „Urschrift“ ausgesprochenen Anschauungen vom Wesen der Pharisäer und Sadduzäer zusammenfassend darstellte und damit einem richtigen geschichtlichen Verständnis des Judentums im Zeitalter des zweiten Tempels und darüber hinaus bis zum Abschluß des Talmuds den Weg wies. Die von ihm gewonnenen Resultate drangen indessen zuerst nur sehr langsam durch und sind bis heute noch lange nicht allgemein anerkannt. Die Gründe dieser Erscheinung sind unschwer zu erkennen. Denn ganz abgesehen davon, daß die christlichen Theologen erst allmählich die Notwendigkeit eingesehen haben, von den Arbeiten jüdischer Gelehrten Notiz zu nehmen, war die herkömmliche Auffassung vom pharisäischen Judentum viel zu tief im Gefühl verankert, als daß wissenschaftliche Argumente sie so leicht hätten erschüttern können. War sie doch nicht nur gestützt durch die Autorität des Neuen Testa-

ments, aus dem man so lange ausschließlich seine Kenntnis des pharisäischen Judentums geschöpft hatte, sondern auch geheiligt durch die Gewohnheit von fast zwei Jahrtausenden, in denen man verlernt hatte, dem Judentum gerecht werden zu wollen. Die Mißachtung des Judentums und ganz besonders des „Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" war schon etwas selbstverständliches, gleichsam ein moralisches Dogma, das man förmlich liebgewonnen hatte, und mit dessen Preisgabe man ein Stück der eigenen Seele hätte opfern müssen.

Es gehörte also nicht nur eine große geistige, sondern eine fast noch größere sittliche Kraft dazu, um ein Urteil zu revidieren, dem das Herz so freudig zustimmte wie der Verstand. Aber auch solche Forscher, die den Willen zur höchsten Objektivität hatten, konnten Geigers Untersuchungen gewöhnlich nicht folgen, geschweige denn ihre Resultate anerkennen und auf ihnen weiterbauen. War doch dazu eine Summe von Kenntnissen des biblischen und nachbiblischen Judentums nötig, wie sie in dieser Vereinigung seitdem kein jüdischer, geschweige denn ein nichtjüdischer Gelehrter besessen hat. Speziell das talmudische Schrifttum, das nach Umfang und Inhalt die Hauptquelle für das Verständnis der Entwicklung des pharisäischen Judentums darstellt, war den christlichen Gelehrten in den meisten Fällen unbekannt, ja direkt unzugänglich. Denn wo hätten sie Gelegenheit gehabt, sich von sachkundiger

Seite in jene ihnen so fremde Gedankenwelt einführen zu lassen, oder welche Hilfsmittel existierten, um ihnen das Eindringen zu erleichtern! Es ist daher nicht zu verwundern, daß eine auf selbständiger Durchforschung aller Quellen basierende jüdische Religionsgeschichte von Esra bis zum Abschluß des Talmuds noch immer zu den Desideraten der Wissenschaft gehört.

Wohl existieren eine Reihe von Darstellungen, deren Verfasser teilweise zu den (auf anderen Gebieten) mit Recht angesehensten Forschern zählen, die aber gerade auf unserem Gebiete versagen, weil ihnen die genauere Kenntnis des pharisäischen Schrifttums abgeht, und es ist wahrlich nicht uninteressant zu beobachten, welche wunderlichen Blüten hier die „Methode" gezeitigt hat, oder deutlicher gesprochen, mit welchen Argumenten man die ungenügende Kenntnis gerade der Hauptquellen als belanglos hinzustellen gesucht hat. So tröstet sich ein berühmter Religionshistoriker, dessen Hauptleistungen sonst gerade auf dem Gebiete der Quellenkritik liegen, über seine geringe Vertrautheit mit der talmudischen Literatur durch die selbstsichere Erklärung, „es sei hier eben möglich, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen", übersieht aber dabei ganz den circulus vitiosus, der in solcher Rechtfertigung liegt. Denn um beurteilen zu können, ob man hier das Einzelne ohne das Ganze verstehen könne, muß man doch eben zuerst das Ganze verstehen. Noch einfacher verfährt ein anderer Religionshistoriker,

wenn er sein Werturteil über Mischna und Gemara in Ermanglung einer selbständigen Kenntnis dieser Quellen damit begründet, „daß hier der allgemeine Eindruck zureichend sei". Welche Perspektiven würden sich der Forschung eröffnen, wenn überall eine solche Methode Platz griffe und der „allgemeine Eindruck" als Ersatz für die Quellenforschung in Aufnahme käme!

Diese beiden Proben dürften genügen, um zu zeigen, was auf diesem, aber auch nur auf diesem Gebiet in der Wissenschaft noch möglich ist. Zugleich sind dieselben aber auch ein wertvoller Beitrag zur Psychologie des Vorurteils und gleichsam eine ungewollte Bestätigung zu Steinthal's Definition: „Das aber ist ja gerade das Eigentümliche des Vorurteils, daß es das Bedürfnis nach einem auf Erkenntnis beruhenden Urteil durch ein Schein-Urteil erstickt, daß es sogar abgeneigt und unlustig macht kennen zu lernen, daß es diese Unlust dann aufs höchste steigert, wenn man ahnt, daß es durch Kenntnis vernichtet würde."

Warum aber, so wird man mit Recht einwenden, haben denn jüdische Gelehrte seit Geiger so wenig ihre eigene Religionsgeschichte in selbständigen Werken behandelt und sich meist darauf beschränkt, die Werke christlicher Forscher einer unerbittlichen Kritik zu unterziehen? Verfügen sie doch gerade über diejenigen Kenntnisse, deren Mangel sie bei christlichen Gelehrten rügen, und könnten die Berechtigung ihrer Kritik durch nichts besser erhärten als durch positive Lei-

stungen auf diesem ihnen so naheliegenden Gebiete. Daß die jüdische Wissenschaft keine Disziplin mehr vernachlässigt hat als die Religionsgeschichte, ist allerdings eine nicht wegzuleugnende Tatsache, auf die auch von jüdischer Seite schon öfters mit Bedauern hingewiesen wurde. Welches aber sind die Gründe der anscheinend so auffälligen Erscheinung? Ist es gar die von christlicher Seite behauptete „eigentümlich jüdische Unfähigkeit, irgend etwas unbefangen zu betrachten, was mit dem Judentum zusammenhängt"? Es ist nicht zu leugnen, daß auf manche jüdische Gelehrte dieser Vorwurf zutrifft, und zwar nicht etwa nur auf solche, die religiöse Befangenheit zu religionsgeschichtlicher Forschung ungeeignet macht. Der Hauptgrund, der die Objektivität bei so manchen auch freisinnigen jüdischen Gelehrten trübt, ist vielmehr gerade in der ungerechten Beurteilung zu suchen, die das Judentum auch in der Wissenschaft bis heute zu erleiden hat. Der tausendjährige Schmerz über die Verkennung des jüdischen Wesens wird bei ihnen gelegentlich mit einer Elementarkraft zum Ausdruck kommen, und ihren Ausführungen wenn nicht im Inhalt, so doch mindestens im Ton eine leidenschaftliche Note geben. Dazu kommt noch, daß die Religionsgeschichte für die heutigen Juden nicht nur historisches, sondern (leider!) auch sehr aktuelles Interesse besitzt, indem die Existenzberechtigung der Juden mit Gründen bestritten wird, die aus der jüdischen Vergangenheit geholt werden. Kein

Wunder also, wenn der jüdische Gelehrte seine starke persönliche Anteilnahme am Gegenstand nur schwer verleugnen kann, und die Religion, in der er lebt und leidet, noch nicht geschichtlich zu betrachten vermag.

Die Nötigung, das angegriffene Judentum immer und immer wieder zu verteidigen, hat auch noch nach einer andern Richtung ungünstig gewirkt. Gegenüber der bei christlichen Theologen hervortretenden Tendenz, die Überlegenheit des Christentums über das Judentum festzustellen, suchen jüdische Gelehrte oft mit dem Aufgebot aller Gelehrsamkeit zu zeigen, daß das Judentum schon ebenso hoch gestanden habe. Dabei begehen sie nicht nur in ihrem apologetischen Übereifer den Fehler, das Judentum manches lehren zu lassen, was ihm durchaus fremd ist, sondern sie gehen auch von einer ganz falschen Voraussetzung aus. Geben sie doch damit unbewußt zu, daß das Christentum wirklich in jeder Beziehung religiös unüberbietbar sei, und das Judentum darum zum Erweis seiner eigenen Vollwertigkeit erst seine Übereinstimmung mit dem Christentum nachweisen müsse. Darin liegt aber ein doppelter Irrtum. Das Christentum ist weder etwas Absolutes, wie es seine Theologen fast ausnahmslos annehmen, noch ist es der Maßstab für den Hoch- oder Tiefstand des Judentums, noch gibt es überhaupt absolute Werte in religionsgeschichtlicher Beziehung.

Nicht unerwähnt darf auch ein Moment blei-

ben, dem man in jüdischen Kreisen bis jetzt wenig Beachtung geschenkt hat, während christliche Gelehrte sich schon oft mit Recht darüber aufgehalten haben. Es ist die beklagenswerte Vernachlässigung der Apokryphen, Pseudepigraphen und der gesamten hellenistischen Literatur seitens eines großen Teiles der jüdischen Gelehrten. Wie wollen dieselben aber die Geschichte der jüdischen Religion verstehen, wenn sie an jenen Quellen achtlos vorübergehen! Sind dieselben doch die einzigen literarischen Denkmäler für diejenigen Richtungen des Judentums, die mit dem Jahre 70 n. Chr. wie in der Versenkung verschwanden, während sie bis dahin mindestens neben dem Pharisaismus starke Unter- oder Nebenströmungen dargestellt hatten, und erfahren wir doch aus ihnen, gegen welche Gegner sich die später zur Alleinherrschaft gelangte Richtung durchsetzen mußte, bis sie als einzige auf dem Kampfplatz übrig blieb, und damit das ganze Judentum pharisäisch wurde. Eine ohne Berücksichtigung dieses Schrifttums gegebene Darstellung könnte daher wohl den gewordenen Pharisaismus, nicht aber das Werden desselben darstellen, müßte demnach religionsgeschichtlich unbefriedigend ausfallen.

Von wem also wäre eine Lösung der ebenso schwierigen wie wichtigen Aufgabe eher zu erwarten gewesen: von einem jüdischen Forscher, der die genügende Vertrautheit mit der talmudischen Literatur besitzt und sich dann auch noch

die Kenntnis der eben besprochenen Quellen erworben hat, oder von einem christlichen Forscher, der gerade diese Quellen von Hause aus besser kennt und sich dann noch in die talmudische Literatur eingearbeitet hat? Anscheinend doch sicher von dem jüdischen Forscher, denn die bezeichneten Lücken seines Wissens lassen sich unvergleichlich leichter und schneller ausfüllen. Stellt doch die talmudische Literatur, ganz abgesehen von ihrem ungeheuren Umfang jedem, der nicht von Jugend auf sich ihrem Studium hingibt, sprachlich und inhaltlich viel größere Schwierigkeiten entgegen als die größtenteils in griechischer Sprache erhaltene und auch durchgehend schon in Übersetzungen vorliegende andere Schriftengruppe.

Trotzdem ist es ein christlicher Forscher gewesen, der die Aufgabe zu lösen unternahm und innerhalb der von ihm selbst gewählten Begrenzung auch vollkommen gelöst hat. Es ist R. Travers Herford B. A., dessen im vorigen Jahre erschienenes Werk über den Pharisaismus[1]) nicht nur eine wissenschaftlich wertvolle Leistung, sondern geradezu eine sittliche Tat bedeutet. Aus Hibbert-Vorlesungen am Manchester College in Oxford hervorgegangen, bietet es in engem Rahmen eine auf selbständiger Quellenforschung be-

[1]) Pharisaism its aim and its method. (Crown Theological Library vol. XXXV). London. Williams and Norgate. 1912.

ruhende, doch gemeinverständliche Darstellung vom Werdegang des pharisäischen Judentums, die erste völlig vorurteilslose Behandlung des Problems, zugleich wohl auch die erste Schrift eines christlichen Theologen über das Judentum, die keine andere Tendenz hat als Gerechtigkeit im höchsten Sinne des Wortes.

Herford, der als unitarischer Geistlicher in Stand (bei Manchester) wirkt, hat sich lange für seine Aufgabe vorbereitet. Dreißig Jahre hat er auf die Erforschung der talmudischen Literatur gewendet, bevor er mit seinem Buch hervortrat, und als erste reife Frucht dieser Studien hat er vor zehn Jahren ein umfassendes Werk über „das Christentum in Talmud und Midrasch“[1]) vorgelegt. Schon in diesem Werke bekundet er eine außergewöhnliche Objektivität, indem er die durchaus ablehnende Stellungnahme der Rabbinen zum Christentum mit der größten Ruhe darstellt und menschlich zu verstehen sucht. Nicht weniger Gerechtigkeit läßt er in demselben den jüdischen Gelehrten der Gegenwart zuteil werden, und seine Worte verdienen hier als das Urteil eines gewiß unparteiischen Richters festgehalten zu werden:[2]) „Soweit ich beurteilen kann, scheint es mir, daß jüdische Historiker, wie es auch nur natürlich ist, einen viel berechtigteren und verständigeren Ge-

---

[1]) Christianity in Talmud and Midrash. London. Williams and Norgate. 1903.

[2]) A. a. O. 31.

brauch von der rabbinischen Literatur für historische Zwecke gemacht haben, als im allgemeinen in den Schriften christlicher Historiker zu beobachten ist, die diese Literatur behandelt haben."

Es ist vielleicht kein bloßer Zufall, daß gerade ein englischer Theologe so vorurteilslos dem Judentum gegenüber steht. Denn so sicher die Leistungen der kritischen Theologie in Deutschland bedeutender sind als in England, so sicher nehmen die christlichen Theologen jenseits des Kanals dem Judentum gegenüber eine freiere und unbefangenere Haltung ein als hierzulande. Es ist das nur eine Folgeerscheinung der verschiedenen Bewertung, die das Judentum im öffentlichen und privaten Leben beider Länder erfährt, und die daher auch in der Wissenschaft ihren Niederschlag findet. Das Entscheidende freilich liegt im Menschen selbst, und eine Gesinnung, wie sie sich in vorliegendem Werke offenbart, kann nur aus der Tiefe einer großen Seele kommen und ist als das Persönlichste an ihrem Träger zu betrachten.

Als Haupteigenschaft Herford's ist seine tiefe Religiosität hervorzuheben, die aus jeder Zeile seines Buches hervorleuchtet und seinem Stil häufig etwas feierlich-weihevolles gibt. Diese tiefe Religiosität befähigt ihn auch, in die Tiefen einer fremden Religion einzudringen und sich in die Seele ihrer Bekenner ganz hineinzudenken und hineinzufühlen. Er belauscht ihre geheimsten Regungen und unscheinbarsten Äußerungen, um zu

ergründen, was sie denen bedeutete, die unter ihr lebten. Dazu gehört eine nicht geringe Selbstentäußerung, eine Fähigkeit, seine eigenen Anschauungen und Neigungen völlig zu vergessen und den Gegenstand nur sub specie aeterni zu betrachten. So führt er uns gleichsam plastisch ein Bild vom Pharisaismus vor Augen, wie er wirklich war, wie er denen in der Seele vorschwebte, die seine Schöpfer und Fortbildner waren, und wie er im Leben von denen verwirklicht wurde, die seinen Idealen nachstrebten. Sowohl die Vorzüge wie die Schwächen der pharisäischen Religionsform erscheinen hier in einem ganz andern Lichte, als alle bisherigen von den verschiedensten Tendenzen beeinflußten Darstellungen es ahnen ließen. Wiederholt betont er, daß die Pharisäer den Anspruch darauf haben, endlich auch selbst zu Worte zu kommen, nachdem bisher nur ihre Ankläger sich Gehör verschafft hätten. Nur aus ihren eigenen Schriften dürfe der Maßstab für ihre Beurteilung geholt werden, denn nur aus ihnen werde die Eigenart ihrer Religion verständlich. Mit der Bescheidenheit des echten Gelehrten zweifelt er zwar, ob er als Nichtjude überhaupt den tiefsten Sinn des Pharisaismus erfassen könne, denn dazu sei nur ein Jude imstande, in dessen Adern gleichsam der Talmud fließe. Doch eine solche Besorgnis ist völlig grundlos, vielmehr hat Herford in seinem Buche nur bewiesen, daß die objektive Würdigung einer Religion dem Draußenstehenden, sofern er nur genügende Sachkenntnis mit Sym-

pathie verbindet, bisweilen eher gelingt als dem Darinstehenden, der die richtige Distanz zu ihr nur schwer findet.

Nicht unerwähnt bleiben darf auch die Stellungnahme des Verfassers zur historischen Kritik des Neuen Testaments. Trotzdem Herford als Unitarier die kirchliche Auffassung vom Bibelwort nicht teilt, steht er doch der geschichtlichen Überlieferung recht konservativ gegenüber. Sowohl die Reden Jesu wie die paulinischen Briefe sind ihm authentische Urkunden, an deren Geschichtlichkeit er nicht zweifelt. In diesem Punkte werden natürlich viele moderne Kritiker nicht mit ihm übereinstimmen, doch gibt gerade diese Haltung gegenüber der Überlieferung seiner sachlichen Kritik ein desto größeres Gewicht. Denn wenn er in der neutestamentlichen Darstellung des Pharisaismus Fehlurteile nachweist und sie in vielen Punkten als teils ungerechtfertigt, teils einseitig erklärt, so kann dies niemand als Ausfluß einer destruktiven Tendenz hinstellen. Die betreffenden Auseinandersetzungen gehören zu den interessantesten Partien des Buches und enthalten feinsinnige Beobachtungen über den wirklichen Gegensatz zwischen der Mutter- und Tochterreligion.

Als ganz besonders wertvoll möchte ich das zweite Kapitel des Buches bezeichnen, das „die Theorie der Thora" behandelt. Das innerste Wesen des Judentums ist hier in knappen Strichen klar

und treffend gezeichnet, und zugleich ist damit der Weg, der von der Thora zum Talmud führte, in seiner logischen Folgerichtigkeit aufgedeckt. Hier liegt sozusagen eine ganze jüdische Religionsgeschichte in nuce vor.

Zwei äußere, doch nicht unwesentliche Vorzüge sind noch an dem Buche hervorzuheben. Zunächst die weise Sparsamkeit in der Anführung von Belegstellen, die bei einer Schrift von so mäßigem Umfang doppelt geboten war. Weiter wird es der Leser wohltuend empfinden, daß der Verfasser ihn nicht zwingt, ihm erst durch das Gestrüpp der verfehlten bisherigen Darstellungen zu folgen, sondern (mit einer einzigen Ausnahme) sich mit keinem seiner Vorgänger auseinandersetzt und geradeaus auf sein Ziel losgeht. Denn bei einem Buche, das doch nicht bloß für Fachmänner geschrieben ist, ist es von Wichtigkeit, die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst zu konzentrieren und nicht durch unnötige Polemik abzulenken.

So sei die vorliegende Übersetzung der Öffentlichkeit übergeben in der Hoffnung, daß sie in weiteren Kreisen das bewirke, was der Verfasser als das Ziel seines Buches hingestellt hat: „Gerechtigkeit, im vorliegenden Falle Gerechtigkeit gegen die Pharisäer".

Die Übersetzung selbst ist das Werk meiner Mutter. Sämtliche vorkommenden Zitate wurden von mir nach den Quellen verifiziert. Biblische

Stellen sind meist nach Kautzsch, beziehungsweise Weizsäcker gegeben, rabbinische Zitate ausnahmslos nach dem Urtext neu übersetzt.

Königsberg i. P., Februar 1913.

Felix Perles.

Vorrede des Verfassers

zum englischen Original.

Der Inhalt des vorliegenden Buches geht zum größten Teile auf Vorlesungen zurück, die im Manchester College zu Oxford im Herbst 1911 gehalten wurden. Es erschien mir besser, mich auf das zu beschränken, was ich damals sagte, als die Vorlesungen zu einer vollständigen Monographie über die Pharisäer zu erweitern und umzuarbeiten. Mein Ziel war durchweg, die pharisäische Auffassung der Religion, den Gesichtspunkt, von dem aus sie dieselbe betrachteten, und die Methoden, nach welchen sie dieselbe behandelten, darzustellen und klar zu machen. Es ist viel wichtiger, daß der Leser, besonders der christliche Leser, die Bedeutung des Pharisaismus verstehe, als daß er eine Übersicht über alle theologischen, ethischen, historischen und andern Einzelheiten erhalte, die das weite Gebiet der pharisäischen Literatur umfaßt. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß ein kleines Buch gelesen wird, während ein großes unbeachtet bleibt, und daß dadurch mein Ziel eher erreicht wird. Dieses Ziel heißt Gerechtigkeit, im vorliegenden Falle Gerechtigkeit gegenüber den Pharisäern. Es war nicht

meine Absicht, einen Panegyrikus auf dieselben zu schreiben, aber, soweit dies für jemanden, der nicht Jude ist, möglich ist, ihre Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus darzustellen und nicht, wie so oft geschehen, als bloße Folie für die christliche Religion. Das ist auch der Grund, warum ich nicht die Schriften anderer Gelehrten angeführt habe, ausgenommen die von Weber. Er ist typisch für alle anderen in ihrer Stellungnahme zum rabbinischen Judentum. Sogar das schöne Werk von Oesterley and Box, The Religion and Worship of the Synagogue, obgleich in vornehmem Geiste und mit dem aufrichtigen Wunsche geschrieben, den rabbinischen Standpunkt zu verstehen und, was irgend gut an ihm ist, anzuerkennen, fällt seine Urteile dennoch vom Standpunkte der christlichen Religion. Etwas blieb immer noch zu tun übrig, wenn man den Pharisaismus angemessen behandeln wollte, nämlich weder mit Verachtung noch mit Herablassung, und dieses „etwas", ich habe es zu leisten versucht, ob mit Erfolg oder nicht, mag der vorurteilsfreie Leser beurteilen.

Zum Schluß statte ich meinen Dank den Kuratoren der Hibbert-Stiftung ab, die mir das Halten dieser Vorlesungen ermöglichten, und den Leitern des Manchester College in Oxford für die Einladung dazu.

Stand, Manchester
April 1912.

R. Travers Herford.

Erstes Kapitel.

Historische Skizze.

Der Gegenstand, auf welchen ich in vorliegendem Buche die Aufmerksamkeit des Lesers lenken will, scheint nur wenig aktuelles Interesse und noch weniger einen wertvollen Ertrag für die Religion zu versprechen. Die Pharisäer sind im Neuen Testament in keinem günstigen Lichte dargestellt, und sonst erfährt der Durchschnittschrist nicht viel von ihnen. Die Prinzipien des Pharisaismus haben sich aber, wenn auch der Name heute nicht mehr in Gebrauch ist, bis auf diesen Tag behauptet, und sie sind es mehr als irgend etwas anderes, die das Judentum als eine lebende Religion erhalten haben. Daß der Pharisaismus im Neuen Testament ein unerfreuliches Gesicht zeigt, ist nicht zu verwundern; denn es liegt nicht in der Natur der Sache, daß die Anhänger der alten Religion diejenigen der neuen verstehen oder von ihnen verstanden werden sollten in den Zeiten, wo sie sich von einander trennten. Und auch in

allen folgenden Jahrhunderten wurden wenig Versuche gemacht, sich gegenseitig zu verstehen. Das Christentum hätte unmöglich mit dem Pharisaismus vereint bleiben können. Was Jesus begann und Paulus vollendete, war eine Trennung, die ebenso unvermeidlich wie schmerzvoll war. Aber sie war schmerzvoll, weil es eine Trennung war nicht des Lebendigen von dem Toten, sondern des Lebendigen von dem Lebendigen. Das Judentum der Pharisäer, von welchem das Christentum sich losriß, war kein veralteter Formalismus, sondern eine Religion, welche die Kraft besaß, die Seelenbedürfnisse derer zu befriedigen, welche ihr treu anhingen. Die Form, in welcher ihre religiösen Gedanken ausgedrückt waren, ist eigentümlich und für Christen durchaus nicht anziehend. Während also der Christ gewöhnlich nur wenig Neigung hat, in die wirkliche Bedeutung des Pharisaismus einzudringen und nur spärliche Mittel besitzt, sich darüber zu belehren, selbst wenn er dazu geneigt wäre, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß eine solche Kenntnis notwendig ist zum richtigen Verständnis der Haltung, welche das Neue Testament der älteren Religion gegenüber einnimmt.

Der Pharisaismus wird gewöhnlich nach seiner Außenseite beurteilt, die mit wenig freundlichen Augen betrachtet wird, und sogar unter solchen Christen, die die pharisäische Literatur studiert haben und daher bis zu einem gewissen Grade auch seine Innenseite kennen, gibt es wenige, welche sich eine Vorstellung davon machen

können, was er denen gewesen sein muß, deren wirkliche Religion er war. Niemand sonst als ein Jude, von dem gesagt werden kann, daß der Talmud gleichsam in seinen Adern fließt, kann den Geist des Pharisaismus voll und ganz verstehen. Aber Sympathie kann auch einem Christen viel von diesem Geiste zeigen, und die Kraft dieser Sympathie ist es, auf die ich die Hoffnung gründe, meine gegenwärtige Aufgabe durchzuführen. Kurz, ich wünsche zu zeigen, was der Pharisaismus den Pharisäern selber bedeutete als eine Religion, die das Recht hat, nach ihren eigenen Verdiensten und nicht im Vergleich mit irgend einer anderen beurteilt zu werden.

Die auf solche Weise gewonnene Erkenntnis wird auf viele Stellen des Neuen Testaments ihr Licht werfen, vor allem aber wird sie geeignet sein, dem Leser zu der Einsicht zu verhelfen, daß die Pharisäer „Männer von gleicher Art wie wir“[1]) waren, Männer mit erlösungsbedürftigen Seelen, Männer, welche die Dinge des höheren Lebens sich sehr angelegen sein ließen, Männer, welche „Gott fürchteten und Gerechtigkeit übten“, und welche tief nachdachten über geistige Probleme, obgleich sie dieselben nicht auf christliche Weise lösten, noch die Antworten in christlichen Ausdrücken vortrugen.

Es sollte nicht unmöglich sein, dies im Umfange eines kleinen Buches zu tun, und ich hoffe, wenn

---

[1]) Jakobusbrief 5, 17.

ich es getan habe, dem Leser eine klare Idee von dem beigebracht zu haben, was die Pharisäer waren und wofür sie eintraten, und zugleich eine gerechtere Würdigung, als in dem Worte „Heuchler" liegt. Ich kann wenigstens sagen, wie sie mir erscheinen auf Grund der Erforschung ihrer Literatur, eines Studiums, welches mich dreißig Jahre lang in seinem Bann gehalten hat.

In diesem ersten Kapitel werde ich einen Überblick über die Entwicklung des Pharisaismus geben von seiner Quelle in Esra angefangen bis zu seiner endgiltigen literarischen Verkörperung im Talmud. Das folgende Kapitel wird von der Theorie der Thora handeln, und von dem Pharisaismus als dem System, das diese Theorie in die Praxis umsetzen sollte. Dann werde ich den Pharisaismus erstens in Bezug auf Jesus, zweitens in Bezug auf Paulus betrachten. Einige Hauptpunkte der Pharisäischen Theologie werden im fünften Kapitel behandelt werden, und in dem Schlußkapitel werde ich versuchen, den Pharisaismus als eine Religion der Seele darzustellen. Ich komme jetzt zum historischen Überblick über die Entwicklung des Pharisaismus.

Ein großer Rabbi, Resch Lakisch, der im dritten Jahrhundert n. Chr. lebte, tat den Ausspruch: „Als die Thora vergessen war, kam Esra aus Babylonien und setzte sie wieder ein, und als sie wieder vergessen war, kam Hillel aus Babylonien und setzte sie wieder ein, und als sie wieder vergessen war,

kamen R. Chija und seine Söhne aus Babylonien und setzten sie wieder ein." [1])

Der Sinn dieser Bemerkung ist, daß der Pharisaismus seinen Ursprung auf Esra zurückführte. Denn es war die pharisäische Tradition, welche Hillel und R. Chija und die talmudischen Rabbinen ganz allgemein zu ihren Vertretern zählte. Und wenn auch niemand sagen wird, daß Esra ein Pharisäer war, so ist es doch wahr, daß er der geistige Ahne der Pharisäer war mehr als irgend eines anderen Elements im nachexilischen Judentum. Zur Zeit Christi war das Judentum durch Pharisäer, Sadduzäer, Essäer, Apokalyptiker und Hellenisten vertreten, und alle konnten ihren Anteil an dem Erbe Israels geltend machen. Aber die Sadduzäer hatten kaum ein Recht, sich als Esra's Abkömmlinge zu bezeichnen, und was die Apokalyptiker und Hellenisten (zwei Bezeichnungen, die vielfach mit einander zusammenfallen) an besonderen Eigentümlichkeiten besaßen, stand vollkommen außer allem Zusammenhang mit ihm. Der Pharisaismus allein war das Resultat seiner Wirksamkeit, und der Pharisaismus allein lebte fort, um den geistigen Schatz Israels durch die Jahrhunderte zu tragen. Ferner ist von allen im Judentum enthaltenen Elementen der Pharisaismus dasjenige, welches am wenigsten von fremden Einflüssen berührt wurde. Was er entlehnte aus Griechenland oder Rom, aus Persien oder Egyp-

[1]) b. Sukka 20a.

ten[1]), es wurde umgeschmolzen in seine eigene Gußform, oder als völlig unwichtige Kuriosität behandelt. Er schwankte niemals einen Augenblick in der Treue gegen sein eigenes Grundprinzip, wich niemals von der Entwicklungslinie ab, von der Esra den Anfang vorgezeichnet und für die er, wie man sagen kann, die Formel festgestellt hatte. Der Talmud zeigt Spuren der Berührung mit griechischer Sprache und römischem Gesetz, wirft Schlaglichter auf Leute aus aller Herren Länder, von den Babyloniern bis zu den Gothen und sogar den Germanen.[2]) Aber von einem Ende bis zum anderen ist er die Verkörperung eines Prinzips, welches Esra als erster eingeführt hatte, und wie ein Riesenbaum ist alles aus dem Samen herausgewachsen, den er gepflanzt hat. Wenn Esra hätte vorausschauen und sehen können, was der Talmud geworden ist, so hätte ihn die Vision mit Entzücken erfüllt, auch mit tiefer Dankbarkeit gegen Gott, daß er das Werkzeug gewesen sei, Israel das zu geben, was Israel brauchte.

Für das nächste Kapitel behalte ich mir die Erläuterung der Theorie der Thora vor, welche der Schlüssel für das ganze System des Pharisaismus im allgemeinen und für das Werk Esra's im besonderen ist. Aber ohne irgend einen Hinweis auf diese Theorie kann ich nicht zeigen, was Esra tat und die Pharisäer weiter führten. Wenn

---

[1]) [und Babylonien (F. P.)].

[2]) j. Joma 45b.

manche Behauptungen, die ich aufstelle, unbegründet oder unwahrscheinlich klingen, so bitte ich den Leser, sein Urteil darüber aufzuschieben, bis ich zu der Theorie komme, die, wie ich glaube, dieselben rechtfertigt.

Esra war der erste, der ernstlich das Problem der Zukunft Israels in die Hand nahm nach der großen Konvulsion des Exils. Denn fast ein Jahrhundert, nachdem die Erlaubnis zur Rückkehr gegeben worden war (536 v. Chr.), hatte das kleine Häuflein Juden in und um Jerusalem nur mit Schwierigkeit seinen Platz als Nation behauptet und zugleich die Religion der Väter aufrecht erhalten. Untertanen des persischen Königs gleich ihren Nachbarn, waren sie allen politischen wie religiösen Gefahren ausgesetzt, gegen welche sie kaum imstande waren, sich zu schützen. Sie hatten den Tempel als Zentralpunkt ihrer Religion, aber der Tempel war kein Schutz gegen den Einfluß der Berührung mit „den Völkern ringsum", noch leitete sie die Beobachtung seines Ritus irgendwie nach der Richtung einer neuen religiösen Entwicklung. Bis Esra kam, taten die Juden kaum mehr, als auf der Stelle verharren und hätten nach und nach den Boden unter den Füßen verloren. Wäre Esra nicht gekommen, so ist es denkbar und in hohem Grade wahrscheinlich, daß das Judentum ganz und gar verschwunden wäre.

Die Bedeutung von Esras Werk besteht darin, daß er den Prozeß aufhielt, durch den die Lebenskraft Israels immer mehr versiegte, und er wurde

richtunggebend, wies der Entwicklung einen neuen Weg und lenkte das Denken und die Energie seines Volkes nach einer Richtung, in der ein Fortschritt fast ohne Ende möglich wurde.

Seine Reform wurde mit einer Strenge durchgeführt, die unmöglich gewesen wäre, wenn er nicht zu seiner Unterstützung Nehemia gehabt hätte, der als Statthalter mit der Autorität des Perserkönigs ausgerüstet war. Und der Erfolg, den er davontrug, wurde nur gegen einen erbitterten Widerstand gewonnen, und auf Kosten häuslichen Kummers und brennenden Herzeleids, das uns heute noch schaudern macht, wenn wir davon in dem Buche lesen, das seinen Namen trägt. Es war ein Fall, wo „bei einer verzweifelten Krankheit nur ein verzweifeltes Mittel helfen kann." [1])

Esra war es klar, daß Israel, wenn es überhaupt weiterleben wollte, sich streng von jeder Berührung mit allem abschließen mußte, was nicht Israel war. Es mußte eine geschlossene Korporation werden, eine Gemeinde, die nicht nur politisch, sondern noch mehr religiös und sozial eine Enklave bildete, innerhalb welcher es an seiner eigenen Erhaltung arbeiten konnte. Aus der Katastrophe des Exils zog Esra die Lehre, daß eine uneingeschränkte Verbindung mit Nachbarvölkern Israels religiöses Leben von Grund aus verdorben und über eine treulose Nation die verdiente Strafe gebracht

---

[1]) Hamlet. Act IV, Sc. 3: diseases, desperate grown, by desperate appliance are reliev'd.

hatte. Wenn Israel zurückfallen würde in den alten Weg des unbeschränkten Verkehrs und der Verbindung mit Nichtisraeliten, würde das Resultat die endgiltige Vernichtung Israels sein.

Eine solche Aussicht würde erträglich gewesen sein, wenn es für Israel nichts mehr zu tun gegeben hätte. Einige Gegner Esras mögen wohl gedacht haben, daß es nichts gab, was die Zumutung eines so harten Opfers rechtfertigen könnte. Warum sollten sie nicht in Frieden mit ihren Nachbarn leben, und tun, was sie bis dahin taten? Und warum konnten sie nicht ihre alte Religion behalten, ohne dieselbe nach außen zu einer Quelle der Feindschaft und zu Hause zu einer Ursache des Schmerzes zu machen?

Aber Esra hatte einen klaren Begriff von dem, was für Israel zu tun war. Diese Religion, die in früheren Zeiten hauptsächlich der gemeinsame Ausdruck des Verhältnisses war, in welchem die Nation zu Gott stand, mußte jetzt als die persönliche Angelegenheit eines jeden Individuums verstanden werden. Was die Propheten über Gott gelehrt hatten, hatte bis jetzt noch nicht die entsprechende Wirkung auf die persönliche Frömmigkeit und die bewußte Gottesverehrung geübt. Was Moses als Gottes Willen erklärt hatte, war keineswegs voll zu Herzen genommen und in die Handlungen des täglichen Lebens verwoben worden. Es gab göttliche Lehre in Überfluß und hatte es schon seit Jahrhunderten gegeben. Nun mußte ernstlich die Aufgabe in die Hand genommen

werden, sie anzuwenden, so daß jedes Individuum die Verantwortlichkeit fühle, Gottes Willen zu tun, und auch wisse, was dieser Wille war. Auf das große Bekenntnis: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig", folgt unmittelbar: „Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen." Wenn Israel jetzt fragte, wie es das tun solle, war Esras Antwort, daß Gott das in der Thora gelehrt habe, die in den fünf Büchern Mosis enthalten sei. Von nun an soll Israel „beobachten, all das zu tun, was geschrieben steht in diesem Buche der Thora." Diese feierliche Verkündigung der Thora, wie sie das Buch Nehemia beschreibt, ist der Zentralpunkt von Esras Reform, gleichviel ob es bloß der Priesterkodex war, der damals eingeführt wurde, oder ob es der in der Hauptsache abgeschlossene Pentateuch war. Esra's Tat bestand darin, eine geschriebene Autorität einzusetzen als Richtschnur für das persönliche Verhalten eines jeden einzelnen Juden. Er verlangte die Anerkennung dieser Autorität von Seiten der Nation und eine unbedingte vor keinem Opfer zurückschreckende Treue in der Ausführung der Befehle Gottes. Es war ohne Zweifel die Strenge dieser Forderung, welche dreizehn Jahre lang ihre Annahme verzögerte, und der Widerstand wurde nur durch die starke Hand Nehemias gebrochen. Wie man auch über die Methode denken mag, das Resultat war, daß sich um Esra diejenigen sammelten, welche

alle Eigenschaften besaßen, für ihre Religion das Höchste zu leisten und das Höchste zu opfern. Er hatte die Schwachen und die Mattherzigen, die Gleichgiltigen und die Trägen ausgejätet und nur diejenigen um sich behalten, welche Eiferer, Helden und Märtyrer sein konnten, wenn die Gelegenheit dazu kommen sollte.

Nachdem die jüdische Gemeinde die Verfassung Esra's angenommen hatte, war ihre Position die folgende. Sie war durch ihren eigenen Beschluß von jeder vermeidlichen Berührung mit denjenigen abgeschlossen, die wir jetzt Heiden nennen würden, und, in dieser so gebildeten Enklave war sie frei, ihr nationales Leben auf den Bahnen der Religion der Thora auszugestalten, frei auch, diese Religion der Thora in der Weise auszulegen, wie es ihr passend dünkte. Esra hatte ihr ein Betätigungsfeld gesichert und die Aufgabe zugewiesen, die sie dort ausführen sollte. Wenn ich sage, daß Esra der zweite Religionsstifter Israels war, so will ich damit nicht sagen, daß alles im späteren Judentum seinen Ursprung ihm verdankte, noch weniger, daß vom vorexilischen Judentum sich nur dasjenige erhielt, was er übernahm und weitergab. Die ältere Religion war aus einer weit zurückliegenden Vergangenheit überkommen. Die alten prophetischen, historischen und gesetzlichen Schriften waren Zeugen von Gottes früherem Walten und Wirken in seinem Volke. Sie hatten noch die Erinnerung daran, als sie nach dem Exil die Ausübung der alten Ge-

bräuche und religiösen Riten erneuerten. Und das spätere Judentum konnte sich nach verschiedenen Richtungen entwickeln und tat es auch, indem es gewissermaßen an die ältere Religion anknüpfte und sich nicht auf die Linie beschränkte, die Esra vorgezeichnet hatte. Jedoch in Wirklichkeit ist das Werk Esra's der einzige Kanal, durch welchen alles, was irgend von der alten Religion übrig geblieben war, in die neue überging, und zu dem wurde, was im eigentlichen Sinne Judentum genannt wird.

In einigen seiner Vertreter wich das spätere Judentum weit von den Prinzipien Esras ab, und das Christentum kann teilweise auch ein Protest und eine Auflehnung gegen diese Prinzipien genannt werden. Hätte es indes keinen Esra gegegeben, so hätte es auch kein Judentum gegeben, das lebenskräftig genug gewesen wäre, um Protest zu erheben und machtvoll genug, um Auflehnung hervorzurufen. Esra rettete das Leben des jüdischen Volkes, wenn es auch in späteren Zeiten Juden gab, welche Ideale hegten, die von den seinigen weit entfernt waren.

Ich beschäftige mich hier nur mit einer besonderen Richtung der Entwicklung des späteren Judentums, der einzigen, welche ganz speziell auf Esra zurückgeht. Das ist die Richtung der Religion der Thora im strengen Sinne des Wortes, d. h. der Religion, welche ihren Ausdruck in der Absicht fand, die Gebote Gottes, welche in den heiligen Schriften und besonders im Pentateuch

niedergelegt sind, als eine persönliche Pflicht zu erfüllen. Das ist keine volle oder genaue Bestimmung des Wesens der Religion der Thora, aber sie wird für unseren Zweck ausreichen, und ich werde im nächsten Kapitel darüber ins Einzelne gehen. Das Judentum als die Religion der Thora verlangte, daß jeder Jude in der Lage sein sollte, zu wissen, was in der Thora enthalten war und was dieser Inhalt bedeutet. Es mußte jemand da sein, dessen Geschäft es war, die Thora zu studieren, ihren Inhalt zu erklären und zu zeigen, wie die darin enthaltenen Vorschriften auf solche Fälle angewandt werden müssen, welche dort nicht direkt vorgesehen sind. Eine Belehrung dieser Art, die sich zum mindesten auf den Unterricht in moralischen und religiösen Pflichten erstreckte, hatte es schon seit undenklichen Zeiten gegeben, und zwar hauptsächlich durch die Priester. Und es waren noch Priester vorhanden, welche diese Funktion auszuüben imstande waren und es wahrscheinlich auch taten.

Jetzt aber lag der Fall anders, wo jeder Jude die Gebote der Thora kennen sollte und die persönliche Aufgabe hatte, sie auf sein eigenes Handeln einwirken zu lassen. Diesem neuen Zeitbedürfnis entsprach die Arbeit einer neuen Klasse von Männern, nämlich der Schriftgelehrten (Sopherim). Es ist bezeichnend, daß Esra selbst der „priesterliche Schriftgelehrte" genannt wurde. Es ist ebenso bezeichnend, daß die Männer, welche ihm beim „Erklären des Sinnes" halfen, als er zum

ersten Mal das Buch der Thora öffentlich vorlas, nicht Priester, sondern Leviten waren. Es ist eine sehr natürliche Annahme, daß viele Leviten es vorzogen, die wichtige, ehrenvolle und heilige Arbeit des Schriftgelehrten, des Auslegers der göttlichen Lehre, zu übernehmen, statt die niederen Pflichten der Tempeldiener zu verrichten. Ob nun Esra endgiltig den Stand der Schriftgelehrten organisierte und gründete, weiß ich nicht, doch ihr Auftreten ist ein notwendiges Resultat seiner Politik und kann ihm wohl zugeschrieben werden. Der Ausdruck Sopherim ist als außerordentlich alt bezeugt in gewissen im Talmud erwähnten Sätzen.

Die Pflichten der Schriftgelehrten würden in erster Reihe darin bestehen, die Thora selber zu studieren, dann dieselbe andere zu lehren, dann als Ausleger und Richter zu fungieren in Fällen, wo man an sie appellierte, um zu wissen, wie unter den und den Umständen das göttliche Gebot zu erfüllen sei. Nun ist es kaum denkbar, daß jeder einzelne Schriftgelehrte sich die Freiheit hätte nehmen wollen, die Thora ganz nach seinem eignen Urteil auszulegen, ohne auf das Bezug zu nehmen, was andere Schriftgelehrte lehren mochten, oder daß eine solche schrankenlose Freiheit ihm erlaubt gewesen wäre, wenn er versucht hätte, sie zu gebrauchen. Vielmehr muß es irgend eine Art der Beratung unter den Schriftgelehrten gegeben, muß eine Art Tribunal bestanden haben, an welches man appellieren konnte, irgend eine

zentrale Autorität, deren Entscheidungen als endgiltig anerkannt wurden. Sonst wäre der Versuch, den Esra gemacht hat, fast schon im Anfang fehlgeschlagen, und er ist nicht fehlgeschlagen. Der Talmud enthält auch einige dürftige Hinweise auf eine Versammlung, genannt „die Männer der Großen Synagoge", denen gewisse alte Institutionen und Aussprüche zugeschrieben wurden. Daß alle Angaben des Talmuds über die Große Synagoge geschichtlich glaubwürdig sind, ist durchaus nicht der Fall. Aber die Rabbinen, welche für solche Angaben verantwortlich sind, mögen wohl in der Hauptsache im Recht sein, wenn auch nicht in den Einzelheiten. Die „Große Synagoge", wie sie dieselbe darstellen, ist offenbar auf die Beschreibung der Versammlung in Nehemia Kap. 10 begründet. Und es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß die Versammlung oder irgend etwas ihr ähnliches eine dauernde Einrichtung geworden sei. Aber eine Versammlung irgend welcher Art, ein Rat von gesetzeskundigen Männern, ist die natürlichste Form für eine derartige zentrale Behörde, wie sie das von Esra eingerichtete System zu seinem erfolgreichen Wirken erforderte. Es muß eine offene Frage bleiben, ob ein solcher Rat permanent war und seine Mitglieder lebenslänglich gewählt wurden, oder ob er eine Versammlung war, die von Zeit zu Zeit ad hoc zusammenberufen werden konnte, ob die Zahl ihrer Mitglieder eine feste war, und unter welchen Bedingungen und durch wen

sie angestellt wurden. Über diese Punkte hatten die Rabbinen des Talmuds keine bestimmte Tradition, vielleicht überhaupt keine. Daß die Vorstellung von der Großen Synagoge nach dem Muster der Versammlung in Nehemia Kap. 10 gebildet wurde, beweist lediglich, daß die Rabbinen keinen besseren Führer für ihre Phantasie hatten beim Rekonstruieren einer Sache, die niemals existiert haben mag. Und dieselbe Ursache, welche die Einberufung jener historischen Versammlung unter Nehemia veranlaßte, legt den Gedanken nahe, daß von Zeit zu Zeit ein solcher Rat von Ältesten und gelehrten Männern als natürliches Tribunal zusammentrat. Mehr ist nicht nötig, um den Traditionen über die Große Synagoge eine geschichtliche Grundlage zu geben. Weniger würde die Tatsachen unerklärt lassen, mehr würde auf die Widersprüche aufmerksam machen, die dazu benutzt wurden, diese Traditionen als vollkommen unglaubwürdig hinzustellen. Ich glaube, wir sind deshalb berechtigt, den Namen der Großen Synagoge beizubehalten, um in erster Linie Esra und diejenigen, welche ihn unterstützten, zu bezeichnen, und dann diejenigen, welche in späterer Zeit als anerkannte Autoritäten in seinen Spuren und in seinem Geiste wirkten.

Nun ist, soviel ich weiß, in der rabbinischen Literatur nirgends angegeben, daß die Sopherim früherer Zeiten identisch sind mit den Männern der Großen Synagoge. Aber sie sind eng mit ihnen verbunden, sie scheinen dem gleichen Zeit-

alter anzugehören, und was wichtiger ist, es ist kein Unterschied gemacht zwischen ihren verschiedenen Funktionen, ausgenommen daß die Männer der Großen Synagoge gewisse Dinge anordneten (tikkenu), während die Sopherim nur lehrten und auslegten. Wie eben angegeben, besteht keine Übereinstimmung unter den Gelehrten über die Frage, ob die „Große Synagoge" eine wirkliche Körperschaft war oder nicht, aber über die Existenz der Sopherim kann kein Zweifel bestehen. Und die Sopherim sind, (wenn ich nicht irre), der Schlüssel zum Verständnis des Ausdrucks „Männer der Großen Synagoge". Dieser Ausdruck stellt die Sopherim als einen Rat hin, der zusammentrat, religiöse Fragen zu entscheiden, als einen Rat, der nicht permanent sein mußte, sondern von Zeit zu Zeit einberufen wurde, wie die Gelegenheit es verlangte. Aber das wäre ein Rat von Sopherim, jedoch nicht von allen führenden Männern der Nation. Die Autorität in öffentlichen Angelegenheiten war unter dem persischen Statthalter in den Händen der Priesteraristokratie, deren Interessen nach einer ganz anderen Richtung hin lagen als nach dem Studium der Thora. Was durch die Sopherim getan wurde und durch diejenigen, mit denen und für die sie arbeiteten, wurde privatim und ohne öffentliche Sanktion getan. Die rabbinische Tradition, welche die Zugoth (Paare) erwähnt und den einen Nasi, den anderen den Ab-beth-din nennt, und behauptet, daß der eine Präsident und der andere Vize-

präsident des Sanhedrin war, ist entschieden unrichtig. Der Nasi war niemals der Präsident des Sanhedrin, solange das Sanhedrin noch der große Staatsrat war. Aber es kann sehr wohl der Fall gewesen sein, daß es bei den Zusammenkünften der Sopherim, mit andern Worten der Großen Synagoge, einen Präsidenten und einen Vizepräsidenten gegeben hat, und daß die im Talmud als „Paare" angeführten Namen einige Spätere unter diesen Beamten bezeichnen. Ich möchte noch hinzufügen, daß diese Erklärung dessen, was mit dem Ausdruck „Männer der Großen Synagoge" gemeint ist, und die Identifizierung derselben mit den ältesten Sopherim lediglich meine eigne Theorie ist. Aber sie ist das Resultat langen Nachdenkens über das Problem.

In einer oft zitierten Stelle des Mischnatraktats Pirke Aboth werden drei Dinge den Männern der Großen Synagoge zugeschrieben: „Seid vorsichtig im Urteil, bildet viele Schüler aus und machet einen Zaun um die Thora." Es wird von Nutzen sein, diese Aussprüche hier näher zu betrachten, denn sie werfen helles Licht auf die Entwicklung der Religion der Thora nach der besonderen Richtung, die mit dem Namen Pharisaismus bezeichnet wird.

Zu beweisen, daß diese Aussprüche tatsächlich durch die Männer der Großen Synagoge getan wurden, ist unmöglich. Aber es ist allgemein zugestanden, daß sie sehr alt sind, und die Tradition, welche sie an die Spitze der Entwickelung des

Rabbinismus stellt, hat das für sich, daß sie logisch dahin gehören. Entweder stammen sie aus einer noch nahe an Esra heranreichenden Zeit, oder sie drücken die Meinung irgend eines späteren Lehrers über Ziel und Methode derjenigen aus, die in dieser früheren Zeit für die Erziehung des Volkes in der Religion der Thora verantwortlich waren. Diese letztere Erklärung ist möglich, aber die Form, in welcher die kurze Angabe gemacht ist, zeigt klar, daß die Rabbinen, welche die Mischna redigierten, keinen Verdacht hatten, daß die in Frage stehenden Aussprüche Äußerungen eines spätern Lehrers wären. Wenn sie einen solchen Gedanken gehabt hätten, würden sie ihn so ausgedrückt haben: „Rabbi so und so sagte, daß die Männer der Großen Synagoge gesagt haben, etc.". Nichts deutet darauf hin, daß die drei Maximen irgend etwas anderes sind als eine alte Tradition, und die Tatsache, daß diese und sonst keine den Männern der Großen Synagoge zugeschrieben werden, verleiht gerade durch ihre Beschränkung ein gewisses Recht, sie ihnen zuzuschreiben. Ein willkürlicher Erfinder würde einer so alten Autorität viel mehr beigelegt haben, um für seine Erfindungen die Sanktion hohen Alters zu gewinnen. Es spricht wirklich nichts dagegen, diese dürftigen Bruchstücke alter Lehre selbst aus der Zeit Esras herzuleiten. Ihr Inhalt stimmt zu dieser Annahme, und wenn sie eine spätere Erfindung wären, beschrieben sie nichtsdestoweniger ganz genau, was den Zeit-

genossen Esras vor allem am Herzen lag. Es sind Anweisungen, gewisse Dinge zu tun, gerichtet an Personen, welche irgend eine besondere Verantwortlichkeit in Bezug auf die Thora hatten. Wir haben gesehen, daß die zentrale Idee in Esra's Reform die war, daß die Thora das ganze Leben der Nation wie des Einzelnen erfüllen und beherrschen solle. Zu diesem Behufe war es notwendig, das Volk zu belehren, daß es wisse, was in der Thora enthalten war d. h. was Gott zu ihrer Belehrung gegeben hatte, daß sie außerdem auch Gelegenheit bekommen sollten, an eine kompetente Behörde sich zu wenden zur Bestimmung zweifelhafter Punkte. Die Thora war die Quelle göttlicher Wahrheit und göttlicher Gerechtigkeit, und beides mußte denjenigen zugänglich gemacht werden, deren Leben als ein bewußter Gottesdienst von denselben abhing. Der Schrein, in dem der göttliche Schatz enthalten war, mußte vor Schädigung so sicher behütet werden, als wäre er durch eine Umzäunung geschützt.

Die drei Maximen, welche den Männern der Großen Synagoge zugeschrieben werden, sollten wie es scheint, den Lehrern und Auslegern der Thora als Wegweiser dienen. Es waren die von den Sopherim nach gemeinschaftlicher Übereinkunft festgesetzten Richtlinien für ihre eigene Praxis als Ausleger und Richter. Vorsicht im Urteil ist der Schlüssel zur Kasuistik des Talmud und die eigentliche Rechtfertigung derselben. Weshalb sollte man sich den Wunsch versagen, eine Frage

von jedem nur irgend möglichen Gesichtspunkte aus zu studieren, und eine jede mögliche, wenn auch unwahrscheinliche Zufälligkeit mit in Betracht zu ziehen?

Schüler ausbilden in dem Sinne, die Kenntnis von der Thora zu vermitteln, ist immer das Ziel und die Praxis des rabbinischen Judentums gewesen, eine Tatsache, welche der Talmud reichlich bezeugt. Die Namen Thora, Talmud, Mischna, Midrasch, schließen alle den Begriff des Lehrens und Lernens in sich — Studium sowohl vom Standpunkt des Lernenden wie des Lehrers. Innerhalb dieses weiteren Verhältnisses nimmt das engere des Schülers zu einem besonderen Lehrer nur einen kleinen Raum ein. Demgemäß war der alte Sopher wie der spätere Rabbi gehalten, nicht persönliche Anhänger sich zu erwerben, vielmehr allen, auf die er Einfluß haben konnte, die Kenntnis von der göttlichen Wahrheit, in deren Besitz er war, beizubringen.

„Einen Zaun um die Thora machen" ist ein berühmter Satz, der viel mißverstanden worden ist. Ganz gewiß schließt er nicht die Absicht in sich, ein starres System von Vorschriften aufzustellen, in welchem alle geistige Freiheit, welche die erleuchtete Seele in Gemeinschaft mit Gott genießt, verloren gegangen wäre. Die talmudischen Rabbinen, welche diesen Satz sich ganz zu eigen machten, lasen niemals eine solche Absicht aus ihm heraus, noch glaubten sie, dadurch irgend eine derartige Einbuße an ihrer geistigen Freiheit zu er-

leiden. Und in der Tat erlitten sie keine. Die Meinung, daß sie einen solchen Verlust dadurch erlitten, existiert lediglich im Kopfe von Christen, die hier eine Erfahrung mißverstanden, die sie als Christen nie gekannt haben.

Was unter dem „Zaun um die Lehre" immer verstanden wurde, das waren die Mittel, die gebraucht wurden, um die göttliche Offenbarung vor Schaden zu bewahren, so daß der geheiligte Bezirk so zu sagen immer für die Menschheit frei und offen bleibe, um die Gottheit zu betrachten und mit ihr zu verkehren. Und so weit die Thora positive und negative Vorschriften enthält, bestand der Zaun seinem Wesen nach aus Warnungen, die den Menschen vor Übertretungen bewahren sollten, bevor es zu spät wäre. Die bis ins kleinste gehende Masse von Vorschriften, die im Laufe von Jahrhunderten unter der Bezeichnung Halacha (siehe Kapitel II) oder Regel für rechtes Verhalten, ausgearbeitet und schließlich dem Talmud einverleibt wurden, war ein Teil der Thora selbst in genauerer Ausführung und enthielt die göttliche Lehre, so weit sie sich auf bestimmte Seiten der Lebensführung bezog. Und wenn selbst die Halacha das starre und drückende System gewesen wäre, als welches sie oft hingestellt wurde, welches aber diejenigen, die es erdachten und die unter ihm lebten, nicht als solches empfanden, war es doch nicht dieses System, welches den „Zaun um die Thora" bildete. Die religiösen Führer des jüdischen Volkes von den ältesten Schriftgelehrten

bis zum spätesten Rabbiner, dessen Worte dem Talmud einverleibt sind, waren es, welche den „Zaun um die Thora“ machten, und diese ihre Arbeit so gut verrichteten, daß, was auch sonst im Laufe der grausamen Jahrhunderte Israel entrissen wurde, die Thora ihm blieb und noch bleibt, der eigenste Schatz des auserwählten Volkes.

Ich habe mich bei der Betrachtung von Esra's Wirken des längeren aufgehalten, und bei denjenigen Lehrern, die eng mit ihm verbunden als Schriftgelehrte oder Männer der Großen Synagoge bekannt sind, weil, wenn das einmal klar verstanden ist, allen weiteren Entwicklungen leicht zu folgen ist. Ich habe den Pharisaismus bis jetzt nur hie und da vorübergehend erwähnt. Aber sobald ein Prinzip aufgestellt ist, wie es in Esra's Auffassung der Religion der Thora enthalten ist, mußte mit Sicherheit der Pharisaismus früher oder später erscheinen, und der Talmud selbst war das folgerichtige noch in der Ferne liegende Resultat des Prozesses, durch welchen diese Anschauung in die Tat umgesetzt werden sollte.

Hingebung an die Thora, und die Pflicht, das individuelle wie das nationale Leben ihren Vorschriften gemäß zu regeln, gehörten zum Wesen des Judentums, das von Esra seine Prägung erhalten hatte. Dies war das Prinzip, und diejenigen, die ihm anhingen, suchten es auf das ganze Bereich des Handelns, auf das öffentliche ebenso wie auf das private, anzuwenden. Die Sopherim hatten wohl auch zum Beispiel ihre eigene Meinung

über die Art, in welcher der Tempelritual verrichtet werden sollte, aber es ist wahrscheinlich, daß die Priester die Kontrolle über diese Dinge nicht aus den Händen geben wollten, so daß die Sopherim ihren hauptsächlichsten Einfluß als Lehrer des Volks in den Dingen des täglichen Lebens gehabt hätten. Durch die Synagoge, von der ich im nächsten Kapitel mehr zu sagen haben werde, kamen die Sopherim in enge Berührung mit dem einzelnen Juden in seiner privaten Eigenschaft, und erlangten da einen Einfluß, welcher in der Folge niemals erschüttert wurde. Auf diese Weise wurde die Religion der Thora nach den Grundzügen Esra's die Religion der Mehrheit des Volkes. Und wenn auch der Grad des Verständnisses und der Anhänglichkeit, mit der sie gehalten wurde, ein verschiedener war, so gab es doch zwei Institutionen oder Bräuche, die man als diejenigen Punkte bezeichnen kann, worin die Religion der Thora am tiefsten und stärksten ins nationale Bewußtsein eingedrungen war. Dies waren der Ritus der Beschneidung und die Beobachtung des Sabbaths. Ich will nicht behaupten, daß in den Zeiten vor Esra die Beschneidung nicht geübt und der Sabbath nicht beobachtet wurde, aber daß dies nach seiner Zeit zum Allerwichtigsten wurde, zur conditio sine qua non des Judentums, die um jeden Preis aufrecht erhalten werden mußte. Die Institution der Synagoge versah das Volk mit soviel Mitteln, sein geistiges Leben zu entwickeln, wie es das Tempelritual schwerlich tun konnte und ge-

wiß nicht getan hat. Und obgleich, so lange der Tempel stand, dieser als das Allerheiligste betrachtet wurde, als die ruhmreichste Verkörperung oder vielmehr als Gipfelpunkt der nationalen Religion, lernte dennoch die Religion der Thora ohne Tempel auszukommen, aber niemals dachte sie daran, ohne die Synagoge auszukommen. Mit der Synagoge verknüpft waren die Andachts-Ergüsse der Psalmisten und die älteste Liturgie wie auch die regelmäßige Schriftvorlesung. All das zusammen mit Ermahnung oder Belehrung lieferte die Grundlage und den tiefern Sinn für die Idee eines öffentlichen Gottesdienstes, der, in einer bis dahin in der alten Welt unbekannten Form, schon in sich selbst eine der wichtigsten Institutionen des Judentums bildete. Das Studium der Thora erzeugte im Laufe der Zeit neue Bräuche, die traditionell wurden, oder gab den alten neue Sanktion, während die Methoden der Auslegung, welche die Resultate gezeitigt hatten, — mit andern Worten die Lehren der Sopherim — durch diejenigen angenommen und als gültig anerkannt wurden, für welche sie gegeben waren.

So weit die Religion der Thora in Betracht kommt, kann angenommen werden, daß der Prozeß ihrer Entwickelung ohne Unterbrechung auf diesen allgemeinen Grundlinien vor sich gegangen ist während der Jahrhunderte zwischen Esra und den Makkabäern. Als diese Periode erreicht war, 167 v. Chr. und weiterhin, war die Richtung des Judentums deutlich festgelegt, und

die Hauptsachen, die dem Juden oblagen, wenn er seinem religiösen Bekenntnisse treu sein wollte, wohlbekannt. Er wußte nicht bloß, was er tun sollte, um Gott zu dienen, sondern auch, warum er es tun sollte. Das ihm vorschwebende Ideal war der Gedanke an diesen Dienst, nicht als eine ihm auferlegte drückende Last, sondern als freiwillige und freudige Hingabe seiner selbst und all seiner Kräfte an Gott. Daß jeder Jude sich zu dieser idealen Höhe erheben konnte und erhoben hat, wird niemand behaupten wollen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die geistige Energie, welche in Esra mächtig war, sich nicht ungeschwächt durch die Jahrhunderte erhalten konnte, nachdem er vom Schauplatz abgetreten war. Ganz gewiß gibt es keinen, der mit ihm in dieser Hinsicht zu vergleichen wäre, bis auf Rabbi Akiba am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts. Aber es wäre ganz falsch, wollte man sagen, daß der oben geschilderte geistige Gehalt der Religion der Thora aus dem Gesichte verloren oder auch nur wesentlich verdunkelt wurde in den Generationen, welche auf Esra folgten. Wenn das der Fall gewesen wäre, so hätte es keine makkabäische Erhebung gegeben. Denn das zähe Festhalten wie der verzweifelte Widerstand kann nicht lediglich durch eine blinde Anhänglichkeit an eine Tradition erklärt werden, deren inneren Sinn man nicht mehr verstand, deren geistige Kraft man nicht mehr empfand. Vielmehr muß die Mehrheit der Nation von einer wirklichen Hingebung an die Religion der

Thora beseelt gewesen sein, jedenfalls im Prinzip, wenn auch nicht in Bezug auf alle kleinsten Einzelheiten. Zugleich muß eine bewußte Anerkennung ihres Wesensgehalts stattgefunden haben, wenn auch oft ohne den Eifer oder vielleicht auch die Fähigkeit, diese Prinzipien bis zu ihrem letzten Ende durchzuführen. Naturgemäß bestand ein beträchtlicher Unterschied in dem Grade der Anhänglichkeit an die Religion der Thora bei den verschiedenen Individuen oder Volksteilen, von begeisterter Hingabe bis zu einer lässigen, fast nur nominellen Anteilnahme, die sich leicht auf eine andere Religion übertragen konnte, deren Forderungen weniger streng und deren weltliche Vorteile größer waren als diejenigen des Judentums.

Noch lange Zeit nach Esra war nämlich die Nation, was ihre Religion betraf, homogen in dem Sinne, daß außer hie und da bei einzelnen keine Rede von einer anderen als der jüdischen Religion war. Während die Juden unter persischer Herrschaft waren, mag die persische Religion die jüdische in manchen Beziehungen beeinflußt haben, aber von einem Abgehen vom Judentum zur Religion Persiens war niemals die Rede. Innerhalb des Judentums war die Anbetung des Gottes Israels die einzige, und mochten auch die einen eifrig, die anderen lau, die einen mehr für den umständlichen Pomp des Tempels, die anderen mehr für die intimere Frömmigkeit der Synagoge eingenommen sein, so bekannten sich doch alle gleichmäßig zur Religion der Thora und fühlten

sich geeint als Brüder trotz gelegentlichen Bruderzwists.

Aber als nach dem Untergange des Persischen Reichs (332 v. Ch.) der Einfluß griechischer Ideen und Sitten sich fühlbar zu machen begann, entstand eine ernste Gefahr, die die Existenz des Judentums selbst bedrohte. Ob es der syrische oder der ägyptische König war, der zeitweise Besitz ergriff von Judäa, das Resultat war das gleiche, indem es immer einen starken Anstoß zur Aufnahme griechischer Kultur gab. Griechen ließen sich in den Hauptstädten in großer Zahl nieder, entweder als Beamte der Regierung oder zu Handelszwecken. Griechische Kunst und Wissenschaft hatten ihre Vertreter. Griechische Baumeister führten Tempel und Theater auf als sichtbare Symbole einer fremden Religion und fremder Bräuche, die mit den jüdischen Anschauungen von Sittlichkeit in Widerspruch standen. Der Grieche traf mit dem Juden bei jeder Gelegenheit zusammen, und der Jude hätte kein Mensch sein müssen, wenn eine derartige nahe Berührung ganz ohne Wirkung auf ihn geblieben wäre. Der Glanz griechischer Kultur übte seine Anziehungskraft durch seine guten wie durch seine schlechten Seiten, durch ausgesuchten Sinn für Schönheit wie durch schamlose Freude am Laster. Und diese zauberhafte Anziehungskraft wurde noch gesteigert durch die wirksame Unterstützung, die ihr der Einfluß des Hofes leistete. Der Weg zu königlicher Gunst und zum Aufrücken im Staatsdienst

hing von dem Annehmen griechischer Sitten und Gewohnheiten und sogar von griechischer Kleidung ab. Einem griechischen Herrscher mochte es geraten erscheinen, die Eigentümlichkeiten seiner jüdischen Untertanen zu schonen, aber er hatte keine Sympathie für sie und konnte sie nicht verstehen. Er wird jede Kundgebung eines Wunsches willkommen geheißen haben, an Stelle der jüdischen Ideen und Bräuche griechische zu setzen und seinen Einfluß in diesem Sinne gebraucht haben.

Während der hundertsechzig Jahre vom Fall des Persischen Reiches bis zum Aufstand der Makkabäer drang das Gift des Hellenismus in die jüdische Nation, bisweilen vielleicht zum guten, aber sicher weit mehr zum schlimmen. Wahrscheinlich gab es keine Gesellschaftsklasse, die völlig frei davon war. Seine Wirkungen waren am stärksten in den Reihen der Reichen und Mächtigen, des Adels und der Priester-Aristokratie, welche in die engsten Beziehungen mit dem Hofe kamen und am meisten von der königlichen Gunst abhängig waren. Aber seine Anziehungskraft besaß der Hellenismus für alle, hoch und niedrig, seine über das ganze Land ausgebreiteten sichtbaren Zeichen forderten zu einem Vergleiche heraus zwischen der Heiterkeit und Freiheit griechischen Lebens und der moralischen Gebundenheit und dem nüchternen Ernst des jüdischen.

Was nach und nach daraus entstand, war

nicht eine Scheidung zwischen den oberen und den unteren Klassen, als wären die ersteren alle zum Hellenismus übergetreten, während die letzteren alle dem Judentum treu blieben, vielmehr ein Hinneigen zum Hellenismus von Seiten einer Minorität, in welcher alle Klassen vertreten waren. Wahrscheinlich war die Anzahl derer, die ganz zum Hellenismus übertraten, nur gering im Vergleich zur ganzen jüdischen Bevölkerung. Aber es gab viele, deren Anhänglichkeit ans Judentum mehr oder weniger geschwächt war, und nur wenige gab es, welche am Glauben der Väter unerschütterlich festhielten. Daß dem in der Tat so war, ist durch den Umstand bewiesen, daß diejenigen mit einem besonderen Namen bezeichnet wurden, die so starr an den Prinzipien des Judentums als der Religion der Thora festhielten und seine Bräuche in vollem Umfange beobachteten. Wären sie in der Mehrheit gewesen, so hätte es eines besonderen Namens für dieselben nicht bedurft, und sie hätten auch keinen solchen erhalten. Diese wenigen Getreuen waren die Chasidim, die Ἀσιδαῖοι der Makkabäerbücher. Also repräsentierten die Hellenisten und die Chasidim die äußerste Linke und die äußerste Rechte, zwischen denen es Gemäßigte der verschiedensten Schattierungen gab. Der Name Chasid, ein im Hebräischen häufig gebrauchtes Wort, bezeichnet weniger eine Partei als einen Typus.[1]) Der Gebrauch

[1]) Eine genaue Parallele zu dem Ausdruck Chasid, insofern er mehr einen Typus als eine Partei bezeichnet, ist der Aus-

des Wortes in den Psalmen, wo die meisten alttestamentlichen Belege dafür vorkommen, berechtigt, falls keine andern Gründe dafür sprechen, noch nicht zu der Annahme, daß an diesen Stellen speziell die Männer gemeint sind, die unter Judas Maccabaeus ans Tageslicht traten.

Die Erhebung gegen Antiochus Epiphanes war natürlich in der Hauptsache ein religiöser Aufstand, und als solcher wurde er von der ganzen Nation unterstützt, abgesehen von den ausgesprochenen Hellenisten. Aber in den Motiven der Aufständischen gab es d e n Unterschied, daß Mattathias und seine Söhne, die den Anstoß zur Erhebung gaben, ebenso für die politische wie für die religiöse Freiheit kämpften. Die Chasidim kämpften n u r für ihre Religion. Es war die harte Notwendigkeit, welche sie zwang, vom passiven Widerstand zum aktiven Kampf überzugehen. Sie schlossen sich Mattathias und seinen Genossen an, weil jetzt nur durch Kampf die Thora verteidigt werden konnte, für die zu leiden und zu sterben sie allezeit bereit gewesen waren. Mattathias erhob sich, weil die königliche Gewalt gebraucht wurde, die nationale Religion zu untergraben, und er wünschte das Joch dieser Gewalt abzuwerfen. Die Erlaubnis, ungestört seine Religion ausüben zu dürfen, hätte ihm nicht genügt. Er war ein ebenso guter wenn auch nicht so strenger Jude wie irgend einer der Chasidim, aber er wollte, daß

druck Saint in der Sprache der extremen Puritaner zur Zeit Cromwell's.

die Juden frei ihrem Gotte dienen dürften unabhängig von irgend welcher Erlaubnis eines fremden Herrschers.

In den ersten Stadien des Krieges waren die politischen und die religiösen Motive so eng mit einander verknüpft, daß sie nicht zu unterscheiden waren. Aber es muß bemerkt werden, daß es die Chasidim waren, welche zuerst den Frieden wünschten.[1]) Und späterhin, als die Makkabäerfürsten die Früchte des Krieges ernteten als selbständige vom Erfolg gekrönte Herrscher, wurden sie mit wachsendem Unwillen von denjenigen betrachtet, denen die Religion der Thora das Höchste und Wichtigste war.

Ich kann natürlich die Geschichte des jüdischen Volkes unter den Makkabäerfürsten nicht im einzelnen verfolgen. Aber die Bedeutung des Aufstandes für meinen gegenwärtigen Zweck kann sehr bald erklärt werden.

Das Resultat für das jüdische Volk im allgemeinen war ein erneutes Festhalten an der Religion der Thora. Der Hellenismus war für eine Zeitlang arg geschwächt. Jetzt stand an der Spitze des Staates ein jüdischer Fürst, der imstande war, seine Macht gegen fremde Mächte zu behaupten. Die Religion der Thora war, wenigstens nominell, die Religion aller Juden vom Palast bis zur Hütte, und es verdient Beachtung, daß die spezielle Bezeichnung Chasidim außer Gebrauch kam.

---

[1]) 1. Macc. 7,13.

Aber nach und nach vollzog sich ein Auseinandergehen, nicht ganz ungleich dem, welches zum Aufstand geführt hatte. Die Fürsten des Makkabäerhauses suchten sich ihre Stützen aus den großen Familien, die im Besitze von Rang und Reichtum waren, ganz besonders aus denjenigen, die mit dem Tempel zusammenhingen. Die Religion der Thora war in so hohem Grade mit der Politik vermischt, daß es das Mißfallen aller nicht zur regierenden Klasse gehörigen erregte. Darum entstand wieder bei einer Minorität auf der einen Seite eine Bewegung, die auf eine strengere Auslegung der Thora und einen noch peinlicheren Gehorsam ihren Forderungen gegenüber hinzielte, und ihr entsprach bei einer Minorität auf der anderen Seite eine Bewegung, die auf das hinzielte, was man mit „Weltlichkeit" bezeichnen kann. Die beiden Extreme erhielten Namen, durch welche sie von einander unterschieden wurden. Diejenigen, welche die regierende Klasse bildeten, die großen Familien und die Hohenpriester, waren die Sadduzäer. Diejenigen, welche die Religion der Thora in ihrer ganzen Strenge aufrechthielten, waren die Pharisäer. Sie waren tatsächlich die wiedererstandenen Chasidim unter einem anderen Namen. Im Vergleich zur ganzen Nation waren sie eine Minorität, aber die Sympathie des Volkes war im allgemeinen auf ihrer Seite wie gegen die Sadduzäer.

Der besondere Grund, aus dem sie Pharisäer (Peruschim, „Abgesonderte") genannt wurden, war

der, daß sie besondere Gesellschaften bildeten, die sich zur Beobachtung gewisser Vorschriften in Betreff von Speise, Trank, Kleidung usw. verpflichteten, je nachdem diese rein oder unrein, erlaubt oder unerlaubt waren. Dadurch „schlossen sie sich ab" von solchen, die weniger streng waren oder wenigstens sich nicht formell zu einer solchen Strenge verpflichten wollten. Aber es ist klar, daß tatsächlich nichts neues in dem enthalten war, was die Pharisäer taten, oder in der Religion, die sie betätigten, ausgenommen die Tatsache, daß sie in vertraglich gebundenen Gesellschaften zusammentraten. Die Religion, welche sie derart nach ihrem ganzen Umfang zu betätigen sich vornahmen, war im wesentlichen die Religion der Thora, wie Esra sie gestaltet hatte. Eine Reihe Generationen von Sopherim hatten den erst herauszulesenden Inhalt der Thora weitläufig ins einzelne ausgearbeitet, je nachdem die wechselnden Umstände eine weitere Auslegung der ursprünglichen Vorschriften verlangten. Doch der Zusammenhang zwischen Esra und den Pharisäern wurde niemals unterbrochen weder im Prinzip noch auch nur in den Mitteln, mit welchen dieses Prinzip durchgeführt wurde. Denn in jeder Generation gab es Lehrer und Ausleger der Thora, wie es auch immer solche gab, die von der Leitung solcher Lehrer abhängig waren. Der Name der Männer der Großen Synagoge war außer Gebrauch gekommen, als man glaubte, daß die Institution selber ein Ende nehme. Aber die rabbinische Tradition verzeichnete die Namen

derer, die nach einander die Lehre überlieferten, in welcher der Sinn der Thora entwickelt und ihre Anwendung unter neuen Bedingungen angegeben wurde. Diese Deszendenzreihe führt über die Pharisäer und nicht über die Sadduzäer. Nicht als ob die Sadduzäer nicht um die Religion der Thora besorgt gewesen wären, sondern weil die Pharisäer, so sonderbar es klingen mag, die Religion der Thora als ein lebendes Prinzip betrachteten, das der Anpassung an neue Entwickelungen des religiösen Lebens fähig und bedürftig war, während die Sadduzäer sich an den Buchstaben der Urschrift hielten und Neuerungen ablehnten. Die praktische Bedeutung sieht man in dem Umstand, daß die Sadduzäer, so lange sie konnten, nicht nur die Regierungsgewalt, sondern auch die Strafgerichtsbarkeit in Händen behielten. Diese Gegnerschaft zwischen Pharisäern und Sadduzäern fand ihren Ausdruck in einem langen Kampfe um die Herrschaft. Die Pharisäer erlangten niemals dauernd die politische Oberhoheit. Aber sie erlangten für einige ihrer Vertreter einen Platz in dem Sanhedrin, der großen Versammlung der führenden Männer der Nation. Und, was mehr war, sie erhielten die Aufsicht über den Tempel in solchem Umfang, daß das Ritual dort nach den Forderungen der Pharisäer eingerichtet wurde, und die sadduzäischen Priester dem zustimmen mußten als der Bedingung, unter der sie ihr Amt versehen durften. In der Mischna[1]) findet sich die

[1]) Joma 1, 5.

Angabe, daß die Vertreter des Beth-Din (also Pharisäer) am Versöhnungstage dem Hohen Priester einen Schwur abnahmen mit den Worten: „Herr Hoher Priester, wir sind die Vertreter des Beth-Din, und du bist unser Vertreter und der Vertreter des Beth-Din, und wir beschwören dich, bei dem, dessen Name über diesem Hause thront, daß du nichts von dem abändern wirst, was wir dir gesagt haben, und er ging weinend fort, und sie gingen weinend fort.“ Ein eigentümlicher Zug, der anscheinend von gegenseitigem Mißtrauen zeugt.

Den Pharisäern gelang es auch schließlich, den Sadduzäern die Befugnis zur gerichtlichen Entscheidung in Strafsachen aus Händen zu nehmen, und der unter dem Namen Megillath Taanith bekannte alte Kalender bezeichnet den 14. Tammus (Juli) als einen Festtag, weil an diesem Tage das Strafgesetzbuch der Sadduzäer abgeschafft wurde. Dieser selbe Kalender, welcher ein pharisäisches Dokument ist, enthält mehrere andere antisadduzäische Hinweisungen.

Die Pharisäer repräsentieren demnach dasjenige Element in der jüdischen Nation, welches am eifrigsten für die Religion der Thora wirkte und am peinlichsten in ihrer Anwendung verfuhr. So lange es Sadduzäer gab, wurde auch die Bezeichnung Pharisäer beibehalten.

Mit dem Untergange des jüdischen Staates nach dem Kriege des Jahres 70 n. Chr. verschwinden die Sadduzäer vom Schauplatz der Geschichte. Die Pharisäer blieben zurück als das einzige, was

vom Judentum noch am Leben war, doch der Name war nicht länger notwendig und wurde fortan selten oder nie gebraucht. Der Überrest des jüdischen Volkes bestand zwar nicht ausschließlich aus Pharisäern im strengen Sinne des Wortes, aber im ganzen sympathisierten sie mit ihnen, wie sie es immer getan.

Wenn ich im Vorstehenden die Beziehungen der Pharisäer und Sadduzäer zu einander und zu der Masse des jüdischen Volkes deutlich gemacht habe, so wird es ein leichtes sein, zwei andern Klassen von Personen, die wohlbekannte Namen tragen, ihren richtigen Platz anzuweisen. Die Essäer standen abseits von der eigentlichen jüdischen Volksmasse, sie waren Asketen und Mönche von mehr als pharisäischer Strenge, (denn Askese war durchaus kein charakteristischer Zug des Pharisaismus, weder in der Praxis noch in der Theorie), und sie verbanden mit der Religion der Thora gewisse mystische nur ihnen eigentümliche Lehren. Was für Einfluß sie auch auf andere Elemente im Judentum geübt haben mögen, auf den Pharisaismus hatten sie nur einen geringen oder gar keinen.

Es bleibt noch die „Am-ha-arez" genannte Klasse übrig oder „das Landvolk", „die Leute, die keine Kenntnis vom Gesetz haben".[1]) Mit diesem Namen wird nicht ein bestimmter Ausschnitt, sondern einfach diejenigen unter dem Volk

[1]) Johannes 7,49.

bezeichnet, die am wenigsten durch die Pharisäer beeinflußt waren und sich am wenigsten zu ihnen hingezogen fühlten. Und das waren nicht bloß die Leichtfertigen und Gleichgiltigen, sondern auch diejenigen, welche aus höheren Gründen nicht geneigt waren, das System der Pharisäer mitzumachen, oder denen die Religion in der von ihnen gebotenen Form unannehmbar erschien. Diese Leute sind hauptsächlich gemeint, wenn gesagt wird, daß Jesus das Volk sah „wie Schafe ohne Hirten".[1]) Und es ist nur wahrscheinlich, daß diejenigen ihm am freudigsten zuhörten, die am wenigsten geneigt waren, den Pharisäern zu folgen.

Aus der Zusammensetzung der jüdischen Nation um die Zeit Christi, wie sie hier skizziert ist, sieht man deutlich, daß die Hauptrichtung der Entwicklung durch den Pharisaismus dargestellt wird. Er kommt von Esras Zeit her als die Religion der Thora, ausgelegt und verwaltet durch erprobte Lehrer, die ursprünglich den Namen Sopherim tragen. Die Namen Chasidim und Pharisäer bezeichnen ihre eifrigsten Vertreter in zwei verschiedenen Zeitepochen, aber sie schließen keineswegs einen Wechsel des Prinzips oder auch nur der Methode in sich. Der einzige Wechsel, der vor sich ging, bestand im Wachsen des Lehrstoffes, in den Entscheidungen und Auslegungen aufeinanderfolgender Erklärer der Thora, die zur Belehrung kommender Geschlechter überliefert und aus dem

[1]) Markus 6, 34.

Gedächtnis wiederholt wurden. Das ist es, was als die „Tradition der Ältesten" bekannt ist und worauf Markus 7, 5 und auch sonst hingewiesen ist. Und wenn ich im nächsten Kapitel dazu kommen werde, die Theorie der Thora zu behandeln, werde ich zeigen, wie diese Tradition der Ältesten ein Zeichen fortdauernder Lebenskraft der Religion der Thora war und nicht eine allmähliche Erstickung derselben. Augenblicklich kommt es mir nur auf die Tatsache, nicht auf die Bedeutung an. Die Tradition der Ältesten kann in der Mischna verfolgt werden bis hinauf in die Zeit der ältesten Sopherim, die nicht lange nach Esra lebten. Es ist der Faden, welcher die Entwicklung der jüdischen Religion durch Chasidismus und Pharisaismus hindurch leitet. Und sie bezeichnet den Lauf des Hauptstromes des Judentums noch Jahrhunderte weiter. Die Essäer verschwanden. Die Sadduzäer wurden weggefegt, als der Tempel zerstört wurde. Die Pharisäer allein waren es, welche diesem Sturme trotzen konnten und getrotzt haben, und den göttlichen Schatz der Religion der Thora in Sicherheit brachten. Schon in der Zeit, als Jesus noch ein Knabe war, hatte Hillel, der Babylonier, sein Genie in den Dienst der Thoraauslegung gestellt in einer Weise, die ihr eine ganz neue Kraft zur Befriedigung seelischer Bedürfnisse verlieh. Und als 70 Jahre später die Katastrophe kam, war schon der Mann da, welcher aus Jerusalem hervorgehen und für die alte Religion einen neuen Tempel errichten sollte, „einen

Tempel, nicht von Menschenhand erbaut". Dieser Mann war Jochanan ben Sakkai. Als er sah, daß die heilige Stätte dem Untergang geweiht war, ging er zum Kaiser Vespasian und unterwarf sich der Gewalt, der nicht länger Widerstand geleistet werden konnte.[1]) Auf die Frage des Kaisers, was er ihm geben könne, obgleich er keine Belohnung wollte, erbat er sich die Erlaubnis, nach Jabne zu gehen mit den Worten: „Gib mir Jabne und seine Weisen". Jabne war nämlich eine Stadt an der Küste, wo schon mehrere der führenden pharisäischen Lehrer wohnten. Die Bitte wurde gewährt, und Jochanan ben Sakkai sammelte in Jabne alles um sich, was im Judentum noch von Gelehrsamkeit und Weisheit vorhanden war. Dort stellten sie das zerstörte Gebäude der Religion ihres Volkes wieder her und paßten es den neuen Verhältnissen an. Der Tempel mit allem, was dazu gehörte, war für immer dahin. Aber die Synagoge und das Lehrhaus waren zurückgeblieben, wo Gottesdienst ebenso wie Studium seine Heimstätte fand, und wahrscheinlich hat die Religion der Thora durch die endgültige Losreißung vom Tempelkultus eher gewonnen als verloren. Die Lehrer von Jabne nahmen die Aufgabe der Weiterentwicklung der Religion der Thora sowie des Fortführens der Tradition der Ältesten da wieder auf, wo sie durch den Krieg unterbrochen worden war. Die Lehrer, deren

[1]) b. Gittin 56b.

Händen diese Aufgabe jetzt anvertraut wurde, waren fortan unter dem Namen „Weise" bekannt, die Namen Sopherim und Pharisäer wurden selten gebraucht, aber die wesentlichen Züge ihres Werkes blieben unverändert und wurden in dem alten Geiste weitergeführt.

In der Zeit zwischen der Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. und dem fast noch größeren Unglück des Jahres 135, als der Aufstand Bar Kochba's niedergeschlagen wurde, trat die Versammlung der Rabbiner von Zeit zu Zeit in Jabne oder Lydda zusammen, und sogar während der Verfolgung, welche nach dem Fehlschlagen des letzten Aufstandes eintrat, als die jüdischen Lehrer hin und hergehetzt wurden, und Akiba, der größte von ihnen, zu Tode gefoltert wurde, waren immer noch Männer vorhanden, welche die Tradition ihrer Religion fortpflanzen wollten. Es waren junge Leute, welche sich als Rabbiner ordinieren ließen, zu einer Zeit, wo dies den sichern Tod bedeutete, wenn man den Römern in die Hände fiel. So wird von R. Jehuda ben Baba[1]) berichtet, daß er sechs seiner Schüler an einen entlegenen Platz führte und sie dort ordinierte, und daß er, kaum damit fertig, durch Soldaten entdeckt und von römischen Speeren durchbohrt wurde. Die jungen Männer blieben alle sechs am Leben und wurden die Lehrer der nächsten Generation. Sie übermittelten weiter wie ein heiliges Pfand, was ihnen

[1]) b. Sanh. 14a.

anvertraut war, die Religion der Thora, und die Tradition, in welcher Sinn und Inhalt derselben immer voller und klarer dargestellt wurde.

Dies führt uns über die neutestamentliche Zeit hinaus. Doch ich muß noch einige Worte hinzufügen zur Abrundung des Bildes, das ich von der Entwickelung des Judentums durch die Pharisäer gegeben habe.

Die Tradition der Ältesten wurde, wie ich gesagt habe, immer umfangreicher und verwickelter, da jede Generation von Lehrern etwas hinzufügte. Dadurch machte sich nach und nach das Bedürfnis fühlbar, die große Masse des Traditionsstoffes zu ordnen und zu systematisieren. Dies wurde zuerst durch den eben erwähnten Rabbi Akiba versucht, dann durch Rabbi Meir, einen von den sechs jungen Leuten, die während der Verfolgung ordiniert worden waren. Aber erst nach langjähriger Arbeit wurde es zum Abschluß gebracht durch R. Jehuda ha-Kadosch, gewöhnlich kurzweg „Rabbi" genannt. Er sammelte alles, was er nur von Entscheidungen und Ansichten früherer Lehrer aufbringen konnte, ordnete sie nach verschiedenen Rubriken, bezeichnete diejenigen, welche allgemeine Giltigkeit besaßen und diejenigen, welche zweifelhaft waren und stellte so ein Gesetzbuch zur Anleitung für alle Juden her. Diese Sammlung ist die Mischna, und der Text, wie er uns jetzt vorliegt, stellt in der Hauptsache das Gesetzbuch von Rabbi dar. Natürlich finden sich darin Interpolationen und Zusätze. Eine andere

große Sammlung, bekannt als Tosephta, enthält zum großen Teil dasselbe Material. Sie stammt fast aus derselben Zeit, aber sie hat niemals dieselbe Geltung wie die Mischna besessen. Die Mischna kann um das Jahr 210 angesetzt werden. Rabbi starb im Jahre 219. Die Mischna wurde ihrerseits der Gegenstand des Studiums an den Rabbinerschulen. Zwei neue Traditionslinien nehmen hier ihren Ausgangspunkt, und zwar jede von ihnen mit einem Schüler von Rabbi. Die eine ist die Entwicklungslinie der Mischna in den palästinensischen Schulen, die ihren Hauptsitz in Tiberias hatten. Die andere war die Entwicklungslinie derselben Mischna in den babylonischen Schulen Sura, Nehardea, Pumbeditha und anderswo. Das Resultat davon war hier und dort eine Fülle von Erklärungen zur Mischna, und nicht nur das, sondern auch Erweiterungen aller Art, die irgendwie mit dem Judentum als einer lebenden Religion zusammenhingen. Diese Entwicklung der Mischna wird in beiden Fällen Gemara genannt. Und Mischna zusammen mit Gemara ist der Talmud. Es gibt nur eine Mischna, aber zwei Gemaras, verschieden benannt nach dem Lande ihres Ursprungs, und man pflegt daher von dem palästinensischen beziehungsweise babylonischen Talmud zu sprechen.

Keiner von beiden wurde je vollendet.[1]) Die

[1]) [Trifft auf den babylonischen Talmud nur insofern zu, als auch in ihm die Gemara zu verschiedenen Traktaten fehlt. Es

palästinensischen Schulen am Ende des vierten Jahrhunderts hatten niemanden mehr, der fähig gewesen wäre, das Werk zu Ende zu führen, und in Babylonien, wo viel mehr gearbeitet wurde, konnte doch ein endgültiger Abschluß nicht erreicht werden. Nach Anfang des sechsten Jahrhunderts wurde nichts mehr zum Talmud hinzugefügt, ja sogar vieles von dem damals vorhandenen kam nicht auf uns.[1])

Im Talmud haben wir die Hauptquelle zur Erkenntnis des phariäischen Wesens, weil man aus ihm ein Archiv machte, in welchem alles oder ziemlich alles niedergelegt wurde, was in der Tradition der Ältesten, der näher ausgeführten Religion der Thora, für wertvoll gehalten wurde. Die mit dem Talmud gleichzeitig entstandene ungeheure Literatur wird mit dem allgemeinen Namen Midrasch benannt. Alles darin ist traditionell, und alles berührt die Religion der Thora in einer oder der anderen Weise. Das ist das geschriebene Vermächtnis des Pharisaismus, die Spur, welche er in der Weltliteratur hinterlassen hat. Da allein und nicht in den Schriften derjenigen, die seine Ideale nicht verstanden und seine Hoffnungen nicht teilten, kann seine wirkliche Bedeu-

---

ist aber sehr unwahrscheinlich, daß diese überhaupt jemals in den babylonischen Lehrhäusern diskutiert wurden. (F. P.)]

[1]) [Auch dieser Satz, der an die schwierigsten Probleme der Talmudkritik rührt, ist in seinen beiden Teilen höchstens mit Einschränkungen richtig. (F. P.)]

tung gefunden werden. Diese Ideale und Hoffnungen dämmerten zuerst in jüdischen Seelen unter dem Einfluß Esra's. Der Talmud ist der Zeuge, welcher bekundet, wie einige seiner Landsleute, einige der tapfersten, einige der fähigsten, einige der frömmsten und heiligsten, und eine Schar von ungenannten Gläubigen diesen Idealen treu blieben und an diesen Hoffnungen festhielten, und wie sie in guten und in bösen Tagen über alle Schicksalsschläge und den Untergang ihres Staates hinweg, durch Verfolgung zerrieben, durch Parteihader zerfleischt, den äußeren und inneren Feinden standhaft die Stirn bietend treu und fest zur Religion der Thora hielten. Sie suchten nicht den Beifall der Menschen für ihre Standhaftigkeit und haben ihn auch sicherlich nicht gefunden. Es sind ja eben die Pharisäer, für welche die Welt nur Spott und Hohn hat. Wer war es, der das Wort gesprochen hat:[1]) „Für jedes unnütze Wort, das die Menschen sprechen, werden sie am Tage des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen"?

[1]) Matth. 12,36.

Zweites Kapitel.

Die Theorie der Thora.

Im vorigen Kapitel skizzierte ich die geschichtliche Entwicklung des Pharisaismus von seiner Quelle in Esra an bis zu der Zeit, in welcher er seinen literarischen Ausdruck im Talmud und Midrasch gefunden hat. Ich sagte, daß dasjenige, was entwickelt wurde, von Anfang bis zu Ende die Religion der Thora war. Es ist daher zum Verständnis des Pharisaismus erforderlich, daß der Leser erstens einen klaren Begriff von der Bedeutung der Thora bekomme, und zweitens, daß er bei seinem weiteren Studium des Pharisaismus diesen Begriff immer festhalte. Es wird im gegenwärtigen Kapitel meine Aufgabe sein, zu zeigen, was Thora bedeutet, und welche Form die Religion der Thora tatsächlich, vielleicht auch mit Notwendigkeit angenommen hat. Gelingt mir das, so wird der Leser verstehen, wie es kam, daß die Hingabe der Rabbinen an die Thora sich ganz natürlich nur in einer Weise ausdrücken konnte, welche den uneingeweihten Heiden überspannt erscheinen mußte

wie z. B., wenn gesagt wird, daß Gott täglich drei Stunden lang die Thora studiert.[1])

Es wäre gar nicht so schwer zu verstehen, was mit Thora gemeint ist, wenn nicht gewöhnlich angenommen würde, daß das Wort „Gesetz" die richtige Wiedergabe dafür ist. Im Griechischen, in der Septuaginta ebenso wie im Neuen Testament, wird „Thora" durch *νόμος* wiedergegeben. Und während die Übersetzer des Neuen Testaments *νόμος* ganz richtig mit „Gesetz" wiedergeben, verewigten sie nichtsdestoweniger eine falsche Auffassung derjenigen, welche dieses griechische Wort für „Thora" gebrauchten. Zur Vermeidung dieses Mißverständnisses habe ich immer das Wort Thora unübersetzt gelassen als einen technischen Ausdruck, dessen vollen Sinn kein englisches[2]) Wort wiedergibt, und werde dies auch in Zukunft tun. Zwar ist das Wort „Thora" einfach und zutreffend durch das Wort „Lehre" zu übersetzen, doch im späteren Judentum wird mit diesem Worte eine besondere Art von Lehre bezeichnet und zugleich der ganze darin niedergelegte Lehrstoff wie auch alles, was als Träger und Vermittler dieser Lehre dienen konnte. Ferner wird damit ein bestimmter Teil dieser Lehre bezeichnet. Kurz, es ist ein Wort, in welches die Rabbinen mehr hineinlegten, als in irgend einem anderen Wort ihrer Sprache gefunden werden

[1]) b. Ab. Zara 3b.

[2]) [Auch kein deutsches. (F. P.)]

kann, und wir werden leichter diese verschiedenen Bedeutungen erfassen, wenn wir uns an das Wort Thora halten, mit dem sich keine falschen Assoziationen verbinden.

Der ursprüngliche Sinn des Wortes Thora ist also einfach „Lehre", eine Art Unterricht, die von einer Person einer anderen erteilt wird, z. B.[1]) „Vergiß nicht die Lehre deiner Mutter". Spezieller war es religiöse Lehre in dem Sinne, daß Gott sie Israel oder ein Mensch dem andern erteilte. So[2]) „das Volk, das meine Lehre im Herzen trägt" (wo der Sprecher Gott ist), und für Unterricht durch Menschen[3]): „nach der Thora, welche sie dich lehren werden." Mit „sie" sind die Priester gemeint. Diese letzte Stelle gibt den Schlüssel zur weiteren Entwicklung des Wortes. Es war viele Menschenalter hindurch in Israel Sitte, daß die Priester das Volk unterrichteten über alles, was mit der Religion zusammenhing: Erläuterung der Pflichten, Entscheidungen in Streitfällen, Weisungen über den Willen Gottes. Dies war natürlich Thora, und zwar Thora, die als von Gott gegeben angesehen wurde durch Vermittlung des Menschen. Die Thora, welche Gott durch Moses gab, bedeutete ursprünglich weder ein Gesetzbuch noch sonst ein Buch, sondern einfach solche alte Sprüche, Vorschriften und anderes, was traditio-

[1]) Prov. 1, 8.

[2]) Jesajas 51, 7.

[3]) Deut. 17, 11.

nell Moses zugeschrieben wurde als dem größten Lehrer Israels im grauen Altertum. Die Verbindung der Thora mit Moses, mochten auch andere eben so gut wie er Thora gegeben haben, bewirkte, daß sich nach und nach eine Sammlung von Traditionsstoff anhäufte, die ihm zugeschrieben wurde und seinen Namen trug. Die etlichen Versuche, die gemacht wurden, denselben zu sammeln und zu kodifizieren, sind noch deutlich in den verschiedenen Schichten des Pentateuchs zu erkennen. Sie sind meist in Form von Vorschriften und Geboten, was nur natürlich war, da sie doch die Regelung des Verhaltens bezweckten. Aber nicht deshalb wurden sie Thora genannt. Wenn Moses etwas gelehrt hätte, was mit Geboten ganz und gar nichts zu tun hat, würde es dennoch Thora sein, weil es gelehrt wurde.

In diesem Sinne ist Israel niemals ohne Thora gewesen, und der Prophet ebenso wie der Priester bezeugte, daß mit ihr Gott sein Volk ununterbrochen belehrte. Die Prophetie selber war nur eine Form von Thora, denn der Prophet sprach im Namen Gottes.

Was daher auch immer Esra als etwas neues eingeführt haben mag, Thora war es nicht. Wenn er religiöse Belehrung geben wollte, was er auch natürlich tat, so folgte er nur dem Zuge von Propheten und Priestern seit Moses. Und wenn er dem Volke Thora bot, so wußte es genau, worauf er sich bezog. Auch darin bestand nicht das neue,

daß Esra dem Volke eine größere Sammlung von Thora zuführte, als es vorher gekannt hatte. Es ist für unseren Zweck nicht von Belang, ob das Buch, welches Esra dem Volke vorlas, der Priesterkodex war oder der im wesentlichen wenn auch nicht endgültig abgeschlossene Pentateuch. Denn selbst wenn damals die älteren Urkunden noch nicht mit dem Priesterkodex zu einem Ganzen verschmolzen waren, so existierten sie doch schon und waren als Thora Mosis anerkannt.

Esra's Tat bestand darin, einen viel größeren Nachdruck auf die Pflicht zu legen, den Geboten, die im Buche oder in den Büchern der Thora enthalten waren, Gehorsam zu leisten, weil das die Pflicht eines jeden Israeliten sei. Was in Wirklichkeit die nach und nach entstandenen Sammlungen von Jahrhunderten waren, betrachtete Esra und mit ihm ganz Israel als die Thora, die Gott Moses gegeben habe, und die daher den Vorrang vor jeder anderen Thora beanspruchen dürfe, die irgend jemandem verliehen worden. Das Buch oder die Bücher, in welchen sie enthalten war, umfaßte alles, was Gott für gut befunden hatte, seinem Volke zu seiner Belehrung zu offenbaren. Die fünf Bücher Moses waren die geschriebene Form der Thora. Sie waren nicht die Thora selbst. Nur der Einfachheit wegen wird der Pentateuch oft die Thora genannt. Beides ist nicht identisch. Der Pentateuch unterscheidet sich von der Thora wie das Gefäß von seinem Inhalt, wenn auch nur dies einzige Gefäß da wäre, diesen Inhalt aufzube-

wahren. Mit dem Buche, das Esra seinem Volke vorlas, legte er ihm also das zur Annahme vor, was er für volle göttliche Offenbarung hielt. Aber er ging weit hinaus über alle seine Vorgänger, selbst über diejenigen, welche die in dem Deuteronomium verewigte Reform ins Leben gerufen hatten, indem er den Hauptnachdruck auf die persönliche und individuelle Annahme desselben legte. Das Deuteronomium enthält zweifellos immer und immer wieder die Mahnung: „Du sollst beobachten, nach allen diesen Geboten zu tun", und es schärft die Mahnung noch mehr durch die im 28. Kapitel enthaltene erschreckende Reihe von Flüchen ein, die den Ungehorsamen treffen sollen. Aber das Deuteronomium war vor dem Exil geschrieben, und Esra lebte nach demselben. Die Priester hatten Thora gegeben, und die Propheten hatten Gottes Offenbarung seines Wesens, der Beziehungen des Menschen zu ihm und der daraus entspringenden Pflicht verkündigt. Sie waren vorwiegend Prediger der Gerechtigkeit. Und doch, trotz des Eifers der Propheten und der Belehrungen der Priester hatte die bittere Lehre des Exils bewiesen, daß Israel seinem Gotte nicht in der rechten Weise gedient hatte. Esra war berufen, die Lehre des Exils fruchtbar zu machen und das religiöse Leben Israels in solche Bahnen zu lenken, daß es kein ähnliches Unglück mehr erfahren oder vielmehr keine solche Sünde mehr begehen könnte, wie die war, die das Unglück herbeigeführt hatte. Ezechiel

war der erste, der die Notwendigkeit einer Änderung in der Lebensrichtung Israels eingesehen hatte, aber er lebte zu einer Zeit, die für ein solches Beginnen noch nicht reif war. Doch unterliegt es wohl kaum einem Zweifel, daß die Saat, welche Ezechiel unter den Exulanten Babyloniens ausstreute, ihre Frucht in den Ideen trug, welche Esras Reform zu Grunde lagen. Wenn Esra mit dem Buche der Thora auftrat, so tat er dies durchaus nicht als Gegner der Propheten, oder um eine Scheidelinie zu ziehen zwischen ihren Gedanken und den seinigen. Vielmehr trat er auf, um ihre Lehre zu bekräftigen und anzuwenden und durch sie ein besseres Resultat für praktische Gerechtigkeit zu erzielen, als sie zu ihren Zeiten hervorgebracht hatte. Gerade weil die Propheten in so erhabener Weise Israel Gott offenbart und ihm die ganze Größe seines Vorrechts verkündet hatten, mußte Israel jetzt belehrt werden, auch das Seinige zu tun, was es bis dahin niemals getan hatte. Denn je größer das Vorrecht, desto größer die Verantwortung. Weit entfernt also, sich in Gegensatz zu den Ideen der Propheten zu setzen, war er gerade der Mann, sie zur höchsten Entwicklung zu bringen oder wenigstens dem Volke den Weg dazu zu weisen. In der Methode ist ein Unterschied zwischen den Propheten und Esra, in den Prinzipien aber keiner. Und wenn die Pharisäer und die späteren Rabbinen die Methode und die Prinzipien Esra's weiter ausbauten, standen sie mit ihm in derselben Reihe als die rechtmäßigen Nach-

folger und Fortsetzer der Propheten.[1]) Man kann in Wahrheit behaupten, daß von den späteren Typen des Judentums — Hellenismus, Apokalyptik und Rabbinismus — der letztere und nur der letztere das Erbe der Propheten antrat und weiter überlieferte. Was der Hellenismus und die Apokalyptik zu bieten hatte, floß, soweit überhaupt etwas davon erhalten blieb, dem Christentum zu.

Esras mit Nachdruck verfolgtes Ziel bestand darin, das, was die Propheten einschließlich Moses über Gott und Israel gelehrt hatten, im praktischen Leben des einzelnen Juden zu verwirklichen. Der Kernpunkt für Esra war, daß Gott gewisse Dinge gelehrt hatte: Erkenntnis seines Wesens und seines Willens. Was gelehrt worden war, mußte gelernt und zu Herzen genommen, und soweit es den Charakter einer Vorschrift hatte, in die Tat umgesetzt werden. Es genügte nicht, zu wissen, vielmehr verlangte man vom Juden, etwas zu tun und etwas zu sein.

Die praktische Verwirklichung dieser Idee erforderte ihre Annahme von seiten des Volkes und zugleich den entschiedenen Willen, in der ganzen Lebensweise gewisse Änderungen eintreten zu lassen. Und vor allem war es notwendig, daß sie sich so weit als möglich von „den Völkern der

---

[1]) Dieser Anspruch wird für sie im Talmud erhoben (b. Baba Bathra 12a), wo gesagt wird, daß die Prophetie den Propheten genommen und den Weisen verliehen wurde, d. h. den Rabbinen, und daß sie ihnen nicht genommen wurde.

Länder“ abschlossen, in deren Mitte sie nach der Rückkehr aus dem Exil leben mußten. Dies ist natürlich der Sinn von der Verstoßung der fremden Frauen und dem Verbote solcher Heiraten für die Zukunft. Das allgemeine Programm der Reform ist niedergelegt in Nehemia 10 und enthält nichts anderes als die logische Konsequenz der Annahme der Thora. Unter den dort aufgeführten Punkten finden wir außer dem Verbote der Mischehen die Beobachtung des Sabbats, die Entrichtung der Tempelabgaben und die Verpflichtung zur Darbringung der Erstlinge und des Zehnten. Freilich umfassen diese Verordnungen nicht alle Pflichten des Juden, und das sollten sie auch gar nicht. Ihr Zweck war nur, die Juden zu einer geschlossenen von den Völkern ringsum abgesonderten Korporation zu machen und für die Aufrechterhaltung des jüdischen Kultus zu sorgen. Innerhalb der so gezogenen Grenzen in der von der heidnischen Welt abgeschlossenen Enklave sollte der Jude sein ganzes Leben verbringen, und die Thora sollte ihm dabei zum Wegweiser dienen. Die Grenzen waren gezogen, um es dem Juden zu ermöglichen, der Thora gemäß zu leben. Die Grenzen an sich waren nicht ein Teil der Thora, und daraus folgt, daß ein Jude der Thora vollkommen treu leben konnte und doch kaum die Grenzen merkte, die seine geistige Freiheit und Selbständigkeit beschränkten. Außer daß ihm gelegentlich die Tatsache der Trennung zwischen ihm und den Heiden zum Bewußtsein kam, konnte er

sich ganz den unmittelbaren Angelegenheiten seines religiösen Lebens hingeben, dem Sinnen und Beten wie der Pflichterfüllung gegen Gott und Menschen. Sein Denken begnügte sich nicht mit dem mühevollen Studium von Vorschriften, sondern erstreckte sich völlig ungehindert auf alle seine Beziehungen zu Gott. Die Thora war seine Führerin für den ganzen Umfang dieser Beziehungen, nicht bloß für die Erfüllung genau bestimmter Pflichten. Wenn Esra also die Juden dazu brachte, eine besondere Gemeinschaft zu bilden, verdammte er sie nicht etwa zu einem Leben öder Gesetzlichkeit und schnitt sie nicht von einem freien Verkehr mit Gott ab, gab ihnen vielmehr die Möglichkeit, diesen Verkehr in Freiheit zu genießen, gefeit gegen die Gefahren, welche in der Vergangenheit so verhängnisvoll für das religiöse Leben des Volkes gewesen waren. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß durch das Abschneiden der Juden vom freien Verkehr mit ihrer nichtjüdischen Umgebung ihre Entwicklung als Menschen aufgehalten wurde. Und die Juden haben diese Lostrennung seitdem immer teuer genug bezahlt. Aber zu Esras Zeit mußte ein freier Verkehr mit den nichtjüdischen Völkern durchaus unzulässig erscheinen, wenn das jüdische Volk bestehen bleiben sollte. Es ist in der Tat schwer zu glauben, daß es erhalten geblieben wäre, wenn die Verfassung Esras nicht durchgeführt worden wäre. Und was wäre andernfalls aus der jüdischen Religion geworden? Und wie wäre der große

geistige Schatz der Propheten, (gar nicht zu reden von der Thora selbst), für diejenigen nutzbar gemacht worden, die in einer späteren Zeit so wesentlich darauf angewiesen waren? Ob diese trennende Verfassung für immer aufrecht erhalten werden soll, ist eine andere Frage, welche die Zukunft entscheiden muß. Aber daß Esra die jüdische Religion und das jüdische Volk rettete, wird schwerlich zu bestreiten sein.

Esra also schuf für die Juden eine Enklave, in welcher sie abgeschlossen von der heidnischen Welt ihr religiöses Leben führen konnten, und er gab ihnen die Thora als die volle von Gott durch Moses gespendete Offenbarung zum Wegweiser für ihr ferneres Leben. Es ist klar, daß nur derjenige in diese Enklave eintreten oder darin bleiben durfte, der den ernsten Vorsatz hatte, in Wirklichkeit nach der Richtschnur der Thora zu leben. Darum wurde seit Esras Zeit die Wichtigkeit der Thora so stark betont und auf dem Festhalten an ihr so nachdrücklich bestanden. Darum beherrschte, kurz gesagt, von dieser Zeit an die Thora das ganze Gebiet der Religion für diejenigen, die der Führerschaft Esras folgten. Sie bewiesen durch die Tat, daß sie mit der Thora stehen oder fallen wollten. Für sie war die Thora das Medium, durch welches ihnen die Religion zur Wirklichkeit wurde, sie war die Brille, durch die sie alles betrachteten, was Gott an ihnen selbst in der Vergangenheit und an der Menschheit im allgemeinen getan hatte. Noch deutlicher wird sich

das zeigen, wenn wir erst das, was der Talmud über die Thora zu sagen hat, kennen lernen werden. Aber das ist lediglich eine weitläufigere Ausführung der von Esra dem Volk eingepflanzten Idee, wie sie sich der frommen Phantasie darstellte. Es ist die Idee von der überragenden Bedeutung der Thora als der von Gott gegebenen Offenbarung, des unfehlbaren Wegweisers, der Quelle aller Erkenntnis oder doch aller für den erforderlichen Erkenntnis, der „Gott lieben wollte mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen."

Der Jude, der Esras Führung folgte, war wie vorher ein Mitglied der Gemeinschaft Israels, aber er war in weit höherem Grade als vorher der eigenen Verantwortlichkeit sich bewußt, seine Beziehungen zu Gott in rechter Weise zu regeln und so zu handeln und zu sein, wie es Gott gefiel. Die Thora war ganz Israel gegeben, aber sie war nichtsdestoweniger an jeden einzelnen Juden gerichtet, und zwar nicht bloß in Bezug auf bestimmte Vorschriften, sondern in Bezug auf die religiöse Lehre nach ihrem ganzen Umfang. Es mag richtig sein, daß in der Thora sich nichts bis zu der geistigen Höhe erhebt, welche die Propheten erreicht haben.[1]) Es mag richtig sein, daß ihre freie Inspiration eine größere Kraft und Fülle religiösen Lebens bedeutete als in der Thora, einem bloßen Lehrkodex, entfaltet werden konnte,

[1]) [Auch nichts im Deuteronomium? (F. P.)]

selbst dann, wenn man sie als endgültige Offenbarung betrachtete. Aber wie erhaben auch die Religion der großen Propheten gewesen sein mag, so hatte die Religion des gewöhnlichen Israeliten doch keineswegs denselben Grad von Kraft und Fülle erreicht. Wenn dem so gewesen wäre, so wäre nicht der Zusammenbruch des religiösen Lebens erfolgt, der das Exil herbeiführte. Dadurch, daß die Thora zum Wegweiser fürs Leben, zur obersten Autorität in der Religion eingesetzt wurde, vertiefte sich das geistige Leben des gewöhnlichen Juden, schärfte sich sein persönliches Verantwortlichkeitsgefühl und erschlossen sich ihm Gebiete religiöser Erfahrung, die er sonst selten oder niemals gewahr wurde. Durch ein solches Betonen der Thora wurde die geistige Natur des Juden durchaus nicht, wie so oft behauptet wird, niedergehalten und verhärtet, indem man sie in bestimmte Grenzen bannte und durch peinliche Vorschriften bedrückte. Ich will nicht sagen, daß so etwas niemals vorkam, denn es ist immer unklug, so etwas ganz allgemein zu verneinen. Aber sicherlich war dies nicht die ursprüngliche noch auch nur die gewöhnliche Wirkung. Die Thora machte die Religion Israels in weit höherem Grade persönlich und individuell, als dies früher der Fall war, und zwar tat sie dies nicht bloß dadurch, daß sie dem einzelnen Juden die gesetzlichen Vorschriften mitteilte, sondern sie erfüllte ihn auch mit prophetischer Inbrunst und mit dem Hochgefühl, in persönlichem Verkehr mit Gott zu stehen und das

hohe Verdienst zu genießen, ihm zu dienen. Die Einführung der Thora war nicht das Zeichen für einen Niedergang des nationalen religiösen Lebens, sondern der Anfang eines neuen und eifrigen Fortschritts, und wenn vorher die Propheten hoch oben über der Masse des Volkes gethront hatten, wobei dasselbe auf einer verhältnismäßig niedrigen Stufe geistiger Vollkommenheit stehen geblieben war, setzte nunmehr eine rasche Entwicklung der geistigen Natur des gewöhnlichen Volkes sowie des einzelnen Juden ein. Nun gab es keine Propheten mehr, weil man ihrer nicht mehr bedurfte. Ihr Werk war getan, und gerade in dem Punkte, wo jene nichts erreicht hatten, war der Erfolg mit Esra und seinen Nachfolgern. Die Propheten hatten die volle Bedeutung der Religion Israels, seine glorreichen Hoffnungen, seine sieghafte Glaubensgewißheit, seine unbegrenzten Möglichkeiten verkündet. Das Volk hatte das alles gehört, aber zu wenig beachtet. Esra hat dies alles mit Hilfe der Thora und zwar in ausgesprochener Absicht mit ihrer Hilfe derart ins Herz des einzelnen Juden geprägt und mit seiner religiösen Natur verwoben, daß es seitdem immer darin verblieb. Es ist hohe Zeit, endgültig mit der in die Rumpelkammer der geschichtlichen Irrtümer gehörenden Anschauung aufzuräumen, als hätte Esra, indem er die Thora zum höchsten Rang in der jüdischen Religion erhob, diese Religion dadurch herabgedrückt. Ich glaube, man kommt der Wahrheit näher, wenn man sagt, daß nach Moses und Je-

sajas (oder vielleicht auch noch Jeremias) Esra der größte Mann im Alten Testament ist.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß mit der Thora, wie Esra sie verstand, göttliche Belehrung über alles und jedes, was die Religion betrifft, gemeint ist. Sie beschränkte sich nicht auf Gebote positiver und negativer Art, sondern sie umschloß alles, was irgend auf Religion Bezug hat. Das ist schon aus ihrer äußeren Gestalt ersichtlich, weil im Pentateuch, (der geschriebenen Verkörperung der Thora), außer Vorschriften auch noch vieles andere enthalten ist. Wie ein Rabbi lange Zeit später betonte, hätte die Thora, wenn sie bloß aus Vorschriften bestände, erst mit Exodus 12, 2 beginnen können, wo das erste Gebot vorkommt. „Und warum steht geschrieben:[1]) „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde usw."? Um seine Allmacht zu zeigen."[2]) Der Sinn davon ist, daß die Thora mehr als bloß den Willen Gottes offenbart.

Die Anschauung, daß die Thora, wie sie im Pentateuch niedergelegt ist, die höchste Offenbarung ist, welche Gott Israel zuteil werden ließ, und daß sie das ganze Gebiet des religiösen Lebens umfaßt, des theoretischen sowohl wie des praktischen, liegt auch in der Stellung ausgesprochen, welche sie im Judentum von der Zeit Esra's an einnahm, und bildet die Grundlage von allem,

---

[1]) Gen. 1, 1.

[2]) R. Jizchak in Tanchuma 4a.

was der Talmud über sie sagt. Es gibt keinen einzigen Punkt auf dem ganzen langen Wege von Esra bis zum Abschlusse des Talmuds, wo man sagen könnte: „Hier verengert sich der Begriff der Thora, als ob sie nur gesetzliche Vorschriften bedeutete." Niemals ward er so verengert. Und wenn, wie oft zugestanden wird, das Judentum nach Esra und vor Christus einen hohen Grad geistiger Vollkommenheit bei denen aufwies, die unter der Thora standen, so ist durchaus kein Grund vorhanden, die Möglichkeit einer solchen geistigen Vollkommenheit bei den Juden in oder nach der Zeit Christi zu leugnen, weil die Auffassung der Thora im wesentlichen die gleiche blieb. Die Abweichungen zwischen Esra und den Pharisäern und den späteren Rabbinen des Talmuds lagen nach einer Richtung, die der Einengung des Sinnes der Thora gerade entgegengesetzt ist. Sie verstanden weit mehr, als Esra dies tat oder tun konnte, die Fülle und den Reichtum der Thora als einer göttlichen Offenbarung, und wenn es ihnen auch eine besondere Lust war, sie von ihrer gesetzlichen Seite zu verherrlichen als die Verkörperung göttlicher Gebote, so fiel es ihnen doch nicht im Traume ein, zu sagen, die Thora sei Gesetz und nichts weiter.

In seinem bekannten Buche „Jüdische Theologie", S. 24, sagt Weber: „Wenn man auch hier sagen muß, daß dieses Lob der Thora, wie wir es im Midrasch zum Hohen Liede[1]) finden,

[1]) Schir Rabba 6a (zu 1, 2b) נמשלו דברי תורה כמים וכו'

ganz und gar zusammenklingt mit dem Lobe der Thora, wie es in den Psalmen ertönt, so ist doch nicht zu vergessen, daß hier die Thora als Gesetz gepriesen ist, während in der Heiligen Schrift der Begriff der Thora ein weiterer ist, indem darunter alle Offenbarung, die des Gesetzes wie der Heilsverheißung, verstanden wird."

Der hier angeführte Gegensatz existiert nicht, und die Behauptung, daß er vorhanden sei, bildet den Grundirrtum in Weber's unheilvollem Buche. Für das richtige Verständnis des pharisäischen Judentums ist es eine geradezu verhängnisvolle Tatsache, daß Weber's Buch gewöhnlich als Führer gebraucht wird. Man beachte jedoch, daß Weber in den späteren Büchern des Alten Testaments, besonders in den Psalmen, einen weiteren Begriff der Thora zugibt, und das ist alles, was jetzt für uns in Betracht kommt. Es ist von Wichtigkeit, zu verstehen, daß das geistige Leben Israels unter dem Einfluß der Thora, welcher Esra den obersten Platz zugewiesen hatte, nicht nur wachsen und sich entwickeln s o l l t e, sondern dies auch wirklich getan hat. Für die Wahrheit dieser Behauptung gibt es zwei überaus wichtige Belege. Der eine ist die Entstehung der Synagoge und der andere das Anwachsen und die Vollendung des Buches der Psalmen. Es wird keine Abschweifung, sondern ein Hinweis auf eine unsern Gegenstand unmittelbar berührende Tatsache sein, wenn wir von den beiden an dieser Stelle sprechen.

Der Ursprung der Synagoge ist insofern unbe-

kannt, als kein genaues Datum angegeben werden kann, wann sie zuerst eingerichtet wurde. Aber sie erscheint in Palästina nicht vor der Zeit Esra's, und sie war schon uralt in der Zeit der Makkabäer. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß sie unter den Gefangenen in Babylonien entstand. Sicher ist, daß sie sich bald nach ihrer Einrichtung über die ganze jüdische Gemeinde in Palästina verbreitete. Die Synagoge, „Beth-ha-keneseth", „Versammlungshaus", war ein Ort, wo die Juden zu religiösen Zwecken zusammenkamen. Es ist eine Annahme, die viel für sich hat, daß die Gefangenen Babyloniens dadurch zuerst auf den Gedanken kamen, solche Versammlungsorte einzurichten, daß sie auf unabsehbare Zeit von ihrem Lande und ihrem Tempel abgeschnitten waren. Und nicht nur durch die Entfernung waren sie verhindert, „in den Tempel zu gehen und zu beten". Dieser Tempel selbst war auch zerstört und der Tempeldienst konnte nicht mehr verrichtet werden. Es gab also überhaupt keinen nationalen Gottesdienst mehr, aber der Gott lebte noch, dem man dienen konnte. Der Glaube an ihn erstarb nicht in den jüdischen Herzen, als Jerusalem fiel. Was war also einfacher und natürlicher, wenn es auch tatsächlich eine unerhörte Neuerung war, als daß hier und dort eine Genossenschaft von Brüdern im Exil sich zusammenfand und zum Gotte ihrer Väter betete? So viel mir bekannt ist, hat es in der ganzen Geschichte niemals irgend eine Form von Gemeindegottesdienst gegeben, bis die Synagoge

erstand. Bis dahin wurde gewöhnlich der Gottesdienst in einem Tempel oder lokalen Heiligtum abgehalten und bestand in dem Darbringen einer Gabe oder eines Opfers, gewöhnlich durch Vermittlung eines Priesters, und wurde ohne Zweifel von irgend einem vorgeschriebenen Gebet begleitet. So geschah es auch im Tempel zu Jerusalem, so lange er existierte. Die Synagoge dagegen bezweckte nicht, im kleinen Maßstabe dasselbe zu tun, sondern etwas ganz anderes. Es kam die Zeit, wo der Tempeldienst wiederhergestellt und die alten Opfer wieder mit dem vollen Pomp des Rituals dargebracht wurden. Aber die Synagoge stellte deshalb ihre Tätigkeit nicht ein, noch zeigten sich die geringsten Spuren von ihrem Sinken in der Volksgunst.

Die Idee der Synagoge war eine zwiefache. Sie war ein Ort des Gottesdienstes, d. h. des Gemeindegottesdienstes, und ein Lehrhaus d. h. ein Ort der religiösen Belehrung. Diesen zwiefachen Charakter hat sie seitdem immer beibehalten oder wenigstens bis lange nach der talmudischen Periode. Denn die Synagoge bewährte sich und erhielt sich bis herab auf die Gegenwart. Von allen Einrichtungen, welche Menschen je ersonnen haben, ist die Synagoge diejenige, die die längste zusammenhängende Geschichte hat. Und daß sie einem wirklichen und dauernden Bedürfnis entspricht, ist durch den Umstand erwiesen, daß die christliche Religion sowohl die Idee wie auch die Form herübernahm, als sie ihre eigenen gottes-

dienstlichen Versammlungen einrichtete, und sie hat sie seitdem immer beibehalten, nur daß Opfergedanken, die teils aus dem Tempeldienst, teils aus dem heidnischen Ritus herübergenommen wurden, sich einmischten und dem Kultus die Einfachheit des Synagogengottesdienstes raubten. Es ist in hohem Grade bemerkenswert, daß dieselben Elemente, welche im christlichen Gottesdienst vorkommen — Lied, Gebet, Schriftverlesung und Predigt — sich schon im allerältesten Synagogengottesdienst finden, so weit unsere Kunde reicht. Der Grund dafür, daß sie in der Sache unverändert beibehalten wurden, ist sicherlich der, daß man sie ihrem Zwecke so vollkommen entsprechend fand, daß kein Bedürfnis nach einer Änderung sich fühlbar machte. Wer auch immer zuerst die Form des Synagogengottesdienstes ersonnen haben mag, der kam, wenn auch sicher unbewußt, auf eine der Grundtatsachen der geistigen Natur des Menschen und machte eine von den Entdeckungen, welche bestimmend auf die ganze zukünftige Entwicklung des Menschengeschlechts für alle Zeiten einwirken. Die Synagoge entstand vielleicht mehr von selbst, als daß sie mit Absicht geschaffen wurde, und sie fand so schnell Aufnahme, weil sie so genau den Bedürfnissen derer entsprach, die zuerst davon Gebrauch machten. Dreiundzwanzig Jahrhunderte lang hat sie dem Zweck gemeinschaftlichen Gottesdienstes gedient, sowohl in ihrer jüdischen wie in ihrer christlichen Form, und wenn man den ungeheuren Einfluß bedenkt, den der Brauch der Zu-

sammenkünfte zu gemeinsamer Andacht ausgeübt hat, wie die Synagoge ihn zuerst geschaffen und möglich gemacht hat, so ist es in hohem Grade bezeichnend, daß die Synagoge in enger Beziehung zu Esra's Wirken erscheint und zu dem bis dahin nicht dagewesenen Nachdruck, der auf die Thora gelegt wurde. Ob unter der Voraussetzung, daß die Synagoge auf babylonischem Boden entstand, sie ihren Ursprung Esra's Auffassung von der Thora verdankte, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber soviel ist sicher, daß in Palästina die Idee der Thora schon die herrschende war, als die Synagogen sich dort so rasch ausbreiteten. Und die Synagoge war natürlich dazu angepaßt, diese Idee zu verkörpern. Wenn die Thora die Offenbarung Gottes an Israel war, so wurde sowohl das Studium als auch die praktische Anwendung derselben im „Versammlungshaus" mit einander verbunden. Sie studieren, hieß sich in den Sinn der Offenbarung versenken. Und ihre Betätigung bestand unter anderem darin, Gott, der sie gegeben hatte, anzubeten. Die Synagoge sollte durch religiöse Gemeinschaft den ganzen Menschen in denen entwickeln, die dort zusammenkamen, in seelischer und moralischer und keineswegs bloß in intellektueller Beziehung. Und selbst wenn die Thora, die sie studierten, nichts weiter als Vorschriften enthalten hätte, so schlossen diese doch auch eine persönliche Hingabe an den Dienst Gottes in sich, die ohne seine Anbetung tatsächlich undenkbar war. Es ist eben so natürlich, daß diejenigen,

die in der Synagoge zusammenkamen, sich im Gebet vereinigten, wie daß sie das Buch der Thora lasen oder hörten und sich gegenseitig an der Auslegung ihres Inhalts erbauten. Und das taten sie auch, und so konnte es nicht ausbleiben, daß die Synagoge ein höchst wichtiger Faktor für die Vertiefung und Kräftigung des geistigen Lebens des Volkes im weitesten Umfange wurde.

Wenn es nun zutrifft, daß die auf Esra zurückgehende Kanonisierung der Thora wirklich, wie meist behauptet wird, eine allmähliche Erstarrung und Einengung der geistigen Freiheit der jüdischen Seele nach sich gezogen hätte, dann würde entweder die Synagoge dem geistigen Bedürfnis gar nicht mehr entsprochen haben, oder andernfalls einen Protest gegen den ertötenden Einfluß der Thora bedeutet haben. Aber tatsächlich hat ein derartiger Gegensatz niemals zwischen der Synagoge und der Religion der Thora bestanden, wenigstens nicht bis in die allerjüngste Zeit. Im Gegenteil war es gerade die Religion der Thora, zu deren Förderung die Synagoge all die Jahrhunderte hindurch da war, und die von solchem Geiste beseelte Synagoge war es, welche dem christlichen Kultus als Typus und Vorbild gedient hat. Die Synagoge ist eine der Erstlingsfrüchte desjenigen Judentums, welches, Esra's Leitung folgend, sich auf die Thora stützte.

Ein weiterer Beweis nach derselben Richtung, nämlich daß die Tendenz der Religion der Thora nicht zu einem geistigen Niedergang führte, ist

durch das Buch der Psalmen erbracht. Dieser Beweis würde noch zwingender sein, wenn es möglich wäre, das Alter eines jeden Psalms zu bestimmen. Das kann nicht geschehen, aber die Tatsache bleibt bestehen, daß die Sammlung der Psalmen und ihre Verwendung als lyrischer Ausdruck der Andacht der Zeit n a c h und nicht v o r Esra angehört. Es ist oft gesagt worden, daß das Buch der Psalmen das Gesangbuch des zweiten Tempels war, und ich will die allgemeine Richtigkeit dieser Behauptung nicht bestreiten. Einige Psalmen scheinen mir aber jedenfalls weniger für den Tempeldienst als für den Gottesdienst der Synagoge geeignet. Ich meine, daß solche Ergüsse inniger persönlicher Andacht, welche die Psalmen zu einem so wundervollen Schatz religiöser Erfahrung machen, weit besser in die einfachen Formen des synagogalen Gottesdienstes als in die prunkvollen offiziellen Feierlichkeiten des Tempels passen. Ja, man könnte sogar sagen, daß manche Psalmen selbst für den Gemeindegottesdienst der Synagoge zu persönlich sind, wenn wir nicht aus der täglichen Erfahrung wüßten, daß Hymnen dieser Art beständig im christlichen Gottesdienst gesungen werden. Es gibt kaum einen Psalm, der nicht sehr wohl in der Synagoge hätte gesungen werden können, während es viele gibt, die für den Tempeldienst kaum geeignet waren. Aber jedenfalls wurde das Buch der Psalmen, wie es jetzt vorliegt, nicht eher gesammelt, geordnet und teilweise auch erst verfaßt, als bis Esra die Thora zum

herrschenden Faktor im Judentum gemacht hatte. Es enthält Hymnen älteren Datums, in manchen Fällen viel älteren Datums, und es ist möglich, daß einige kleinere Sammlungen schon vor Esra gemacht worden sind. Aber mehrere Psalmen verdanken ihren Ursprung ganz klar der Idee der Thora als höchster Offenbarung, neben anderen, welche bloß den Einfluß dieser Idee bezeugen, während die Sammlung als Ganzes sich am besten als Ausfluß des Bedürfnisses erklärt, welches den Juden zuerst durch die Synagogen zum Bewußtsein gebracht wurde, nämlich den Gedanken und Gefühlen einer zum Gottesdienst versammelten Menge gemeinsamen Ausdruck zu geben. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß die Sammlung oder Abfassung des Buches der Psalmen unmittelbar nach Esra's Zeit stattgefunden habe. Die Sammlung mag erst später, vielleicht erst im letzten Jahrhundert v. Chr., vollendet worden sein. Aber die Sache liegt so, daß das Ganze gesammelt und zum Teil verfaßt wurde unter dem Einfluß der religiösen Ideen, die sich an Esra und die Thora knüpfen. Und es muß beachtet werden, daß, je später die Zeit der Abfassung einiger Psalmen und die Sammlung des ganzen Buches angesetzt wird, desto unwiderleglicher erwiesen ist, daß die Religion der Thora nicht der geistlose Formalismus war, als den man sie so oft hinstellt.

Über die Psalmen als Zeugnis für die Bedeutung der Religion der Thora werde ich noch mehr im letzten Kapitel, welches vom Pharisaismus als einer

Religion der Seele handelt, zu sagen haben. Für den Augenblick ist wohl genug gesagt, um zu erhärten, daß das Judentum, dem Esra sein eigenes Gepräge gab, indem er der Thora die höchste Stelle darin anwies, nach der geistigen Seite dadurch reicher und nicht ärmer gemacht wurde. Es sank nicht herab, sondern hob sich, es wurde nicht seichter und ärmer, sondern voller und tiefer, und erhielt dadurch eine größere Macht als je zuvor, indem es zum bestimmenden Faktor im Leben des Einzelnen wurde.

Hier wird mir vielleicht entgegengehalten: „Das mag alles sehr wahr sein, in Bezug auf die durch die Thora bedingte Religion Esras. Aber trifft das auch zu in Bezug auf die Religion der Pharisäer, von welchen bis jetzt noch nichts in diesem Kapitel gesagt wurde? Esra mag ja wohl so gewesen sein, wie er hier beschrieben wurde. Aber es sind doch die Pharisäer, denen gewöhnlich nachgesagt wird, ihre Ethik sei nichts weiter als bloße Gesetzlichkeit und ihre Gottesverehrung nichts weiter als bloßer Formendienst gewesen". Ich bin durchaus bereit, diesem Einspruch zu begegnen, und gerade, um gegen ihn gewappnet zu sein, ließ ich es mir so angelegen sein, die in Esra's Wirken uns entgegentretende Anschauung von der Thora und ihren Einfluß auf die Religion derjenigen, die seiner Führung folgten, klar zu entwickeln.

Wie schon hervorgehoben, bestand kein Unterschied im Prinzip zwischen Esra und den Phari-

säern. Beide erfaßten in voller Übereinstimmung den Begriff der Thora als der höchsten Offenbarung, die Gott Israel gegeben hatte, und in ebenso voller Übereinstimmung bekannten sie sich zu der Pflicht, ihr Denken, Reden und Handeln mit der darin enthaltenen göttlichen Lehre in Einklang zu bringen. Worin also unterschieden sich die Pharisäer von Esra? Nach welcher Richtung war eine Weiterentwicklung möglich von der Idee der Thora, wie er sie auffaßte? Und ganz besonders, was für eine Entwicklungslinie stand den Pharisäern noch offen, als sie im jüdisch-nationalen Leben anfingen, eine bestimmte Rolle zu spielen?

In der Zeit zwischen Esra und den Makkabäern waren für den Synagogen-Gottesdienst all die erwähnten Vorkehrungen getroffen worden, und innerhalb des Rahmens einer Liturgie, deren einfache Anfänge den Männern der Großen Synagoge zugeschrieben werden, und die durch die Frömmigkeit späterer Generationen weiter ausgebaut wurde, fand diese Frömmigkeit fortgesetzt ihren Ausdruck im öffentlichen Gottesdienst. Das private Gebet beschränkte sich niemals auf feste Formen, und das private Gebet war immer ein wesentliches Element in der Religion der Thora. Es darf nicht vergessen werden, daß in allen Entwicklungs-Phasen der Theologie und der praktischen Lebensführung bei den Pharisäern und Rabbinen immer die gemütliche und erbauliche Seite inbegriffen ist. Die Männer, welche das Riesengebäude talmudischer Kasuistik aufführten,

waren Männer, welche zu ihrem Vater im Himmel beteten, (unter diesem Namen riefen sie ihn an), und welche in Herzenseinfalt, „ihm im Geist und in der Wahrheit dienten". Wenn das bestritten wird, (obgleich es nicht bestritten werden kann von irgend jemand, der wirklich die Rabbinen kennt), dann frage ich, waren die großen Männer, welche das ebenso riesige Gebäude der christlichen Lehrtheologie aufbauten, Männer, deren Gemüt verkümmert war? Lasset Augustinus antworten für seine Brüder unter den Christen, und wenn seine Antwort etwas gilt, (und niemand, der die „Bekenntnisse" gelesen hat, wird sie bestreiten), dann muß es auch als wahr gelten, daß R. Akiba, ein Vollblutpharisäer, wie nur jemals einer lebte, und ein Meister der Halacha, auch etwas von „den Tiefen Gottes"[1]) gewußt haben „und im Lichte seines Antlitzes gewandelt sein"[2]) muß.

Die Entwicklung der Religion der Thora von Esra bis zu den Pharisäern und weiter bis zum Talmud, vollzog sich in zwei nebeneinander laufenden Hauptlinien, wobei zu beachten ist, daß in beiden der gemütlichen und erbaulichen Seite ihr Recht wurde. Die beiden Linien werden durch zwei Worte bezeichnet, von denen ich eben eines erwähnt habe: H a l a c h a und H a g g a d a. Die Bedeutung dieser Ausdrücke voll zu erfassen, ist

---

[1]) 1. Cor. 2, 10.

[2]) Ps. 89, 16.

ausschlaggebend für ein richtiges Verständnis des Pharisaismus. Ich will hier keine Definition derselben geben, sondern lieber die beiden Methoden schildern, nach welchen die Thora ausgelegt wurde, und für welche diese beiden Namen gewählt wurden.

Die Thora, wie sie im Pentateuch aufgezeichnet ist, wurde von Esra als die höchste Israel von Gott gegebene Offenbarung eingesetzt. Es war Lehre, die gelernt werden sollte. Nun ist eins der ersten Dinge, die jeder, der Gott dienen möchte, lernen muß: **wie** er ihm dienen soll. Was soll er nicht tun? Wie soll er in zweifelhaften Fällen wissen, ob er **dies** oder **jenes** tun solle? Ferner werden manche Dinge gewohnheitsgemäß getan, es gibt Bräuche, Observanzen, Zeremonien, deren Ursprung unbekannt ist. Sind diese gut zu heißen oder zu verwerfen, wenn sie mit dem Maßstab rechter Gottesverehrung geprüft werden?

Nach den von Esra aufgestellten und von den Pharisäern und Rabbinen befolgten Richtlinien war die Antwort auf solche Fragen in der Thora zu suchen. Auf manche Fragen war die Antwort sofort gefunden. An vielen Stellen steht klar und deutlich „du sollst **das** tun" oder „du sollst **das** nicht tun". An andern Stellen werden genaue Anweisungen für die Vollziehung gewisser Handlungen gegeben. Aber dann wieder kamen Fälle vor, die in der geschriebenen Thora nicht ausdrücklich vorgesehen waren, und in solchen Fällen war es die Pflicht derer, die sie am gründlichsten

studiert hatten, eine Entscheidung zu treffen, die dem entsprach, was ihrer Meinung nach die Absicht der Thora war. Sie zogen Schlüsse von dem, was sie unter bestimmten Umständen anbefiehlt, auf das, was sie unter etwas andern Umständen anbefehlen würde. Das taten schon die ältesten Sopherim und wahrscheinlich Esra selbst. Und diese Entscheidungen waren auf der einen Seite Auslegungen der Thora, auf der andern Verhaltungsregeln, die erst bei gegebener Gelegenheit Anwendung finden sollten. Wegen dieser doppelten Bedeutung wurden sie sorgsam der Nachwelt zur Anleitung und Belehrung überliefert. Das ist die Tradition der Ältesten, und sie reicht von Esra bis zum Abschluß des Talmuds.

Nun wollen wir einmal diese Tradition an irgend einem passenden Punkte prüfen, etwa am Anfang unserer Zeitrechnung, als gerade der Pharisaismus sein Gebäude vollkommen aufgerichtet hatte. Die Tradition der Ältesten war um diese Zeit schon zu einer ansehnlichen Summe von Entscheidungen angewachsen, die ursprünglich in der Form von Thoraauslegungen gegeben waren, die man gleich in einzelnen Fällen anwenden konnte. Diese Entscheidungen waren nicht niedergeschrieben, sondern im Gedächtnis behalten. Ein Pharisäer würde sagen, daß sie alle einen Teil der Thora bildeten. Sie waren nicht ein rein menschlicher Zusatz zur Thora, der im Gegensatz zur göttlichen Autorität stand. Sie waren eine allmähliche Herausschälung dessen, was von Anfang an in der

Thora verborgen war. Der einzelne Lehrer, der diese und jene Auslegung gegeben hatte, sprach damit nur in Worten aus, was bis dahin unausgesprochen in der Thora enthalten war. Die Thora war nicht bloß das geschriebene Wort des Pentateuchs, sondern der in ihrem Hintergrund stehende göttliche Gedanke. Und Thora auslegen hieß nicht, etwas neues in das geschriebene Wort hineinzulesen, sondern etwas neues aus ihm herauszulesen. Wenn ein Pharisäer gefragt würde: „Wo ist die Thora zu finden?", so würde er antworten: „Das geschriebene Wort und die ungeschriebene Tradition machen zusammen die Thora aus." Er würde ferner sagen, daß das ungeschriebene wichtiger als das geschriebene ist, weil das ungeschriebene enthüllte, was in dem geschriebenen verborgen lag und seine Anwendung erweiterte. Aber alles war Thora, und wie weit auch das Verfahren ausgedehnt, wie umständlich und bis ins kleinste gehend die Auslegung auch werden mochte, es blieb doch alles immer Thora. Denn die Thora war in sich unerschöpflich, da sie die vollständige Offenbarung Gottes war. Und alles Herausschälen und Entfalten ihres Sinnes brachte nur den Menschen zum Bewußtsein, was die Thora von allem Anfang an gewesen war. Das ist die Theorie der Thora, wie sie von den Pharisäern verstanden und im Talmud verkörpert wurde. Ob Esra selbst sie so verstand, läßt sich nicht erweisen, und ich will es nicht behaupten. Doch so viel steht fest, daß, wenn einmal die Thora zur höchsten

Autorität erhoben ist, diese Theorie eine der Richtungen darstellt, in der eine Weiterentwicklung dieser Idee möglich war. Es gibt zweifellos noch andere Richtungen, aber das eigentlich Charakteristische an den Pharisäern und den Rabbinen ist das zähe Festhalten an dieser Richtung, und niemand kann sagen, daß sie ihre Arbeit nicht gründlich getan haben.

Das bedeutet nichts geringeres, als daß die Thora nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis zum vollkommenen Führer fürs Leben gemacht werden sollte. Das Ziel war, aus dem, was Gott offenbart hatte, seinen Willen in bezug auf die geringfügigste Handlung eines Menschen kennen zu lernen. Das konnte man aus der Thora lernen, und wenn man es konnte, so mußte man es auch. Keine Summe von Studium war zu groß, um dadurch etwas mehr darüber zu erfahren, wie ein Mensch nach Gottes Willen leben solle. Jede neue Auslegung der einmal in ihrer Geltung anerkannten Thora war eine Erweiterung ihres Sinnes oder besser eine Hinüberleitung ihres Sinnes aus dem Bereich des Unbekannten in das Bereich des Bekannten.

Das Resultat dieses Verfahrens war eine detaillierte Angabe, daß die und die und die Handlungen von jedem ausgeführt werden müssen, der in rechter Weise Gott dienen wolle, weil Gott selbst sie in der Thora als seinen Willen gelehrt habe. Diese detaillierte Regelung des richtigen Verhal-

tens ist es, die man mit dem Namen Halacha bezeichnet.[1])

Die Halacha ist das am meisten in die Augen springende Element im Pharisaismus, teils weil sie der Gegenstand des schärfsten und andauerndsten Nachdenkens ihrer Schöpfer war, und teils weil ihre Wirkungen in den von ihr vorgeschriebenen Handlungen ihren unmittelbar sichtbaren Ausdruck fanden. Es war die Halacha, die zu der allgemein verbreiteten Ansicht Anlaß gegeben hat, daß Thora dasselbe sei wie Gesetz. Die Halacha ist es auch, die die Pharisäer einer so schlimmen Beurteilung ausgesetzt und in Verruf gebracht hat. Und wenn ein Pharisäer irgend etwas als besonders göttlich preisen würde, es wäre die Halacha, weil sie für ihn die ausdrückliche Anweisung Gottes war, wie man ihm in rechter Weise dienen solle.

Offenbar bedurfte es der größten Sorgfalt in der Auslegung der Thora, um aus ihr die richtigen Schlüsse zu ziehen. Wenn das Ergebnis, die Halacha, als die ausgeführte göttliche Belehrung über diesen und jenen Punkt Annahme finden sollte, durfte es nicht dem Zufall oder der Willkür überlassen werden, ihre Ausdrucksform zu bestimmen. Es stand dem einzelnen Lehrer nicht frei, seine eigne Auslegung über irgend einen Punkt zu geben und schlechthin zu sagen: „Dies

---

[1]) Der Sinn des anderen oben erwähnten Ausdrucks, nämlich Haggada, wird später erklärt werden. Siehe Kapitel V.

ist die Halacha" d. h. der erschlossene Sinn der Thora über diesen Gegenstand. Was als Halacha angesehen werden sollte, wurde erst nach sorgfältiger Überlegung bestimmt, die sich, soweit dieselbe noch bekannt war, auf die überlieferte Meinung früherer Lehrer und auch auf anerkannte Auslegungsregeln stützte. Das Ziel, das man sich bei einer solchen Diskussion setzte, war entweder, irgend eine aus der Thora abgeleitete allgemeinere Verhaltungsmaßregel noch näher im einzelnen auszuführen, oder irgend einen schon bestehenden Brauch mit der Thora zu verknüpfen, um ihm dadurch gleichsam die göttliche Sanktion zu geben. Die Meister der Halacha gaben sich nicht damit ab, ein ganz neues System der Ethik oder des Gesetzes aufzurichten. Vielmehr wollten sie alle Handlungen des Lebens dem Maßstab der Thora anpassen, so daß in jeder einzelnen Handlung der göttliche Wille ausgeführt werde. Und wenn es erwiesen war, daß dies und jenes der wirkliche Sinn der Thora über einen bestimmten Punkt sei, und die Halacha dies mit ihrer sichern Methode bestätigte, dann durfte nicht mehr anders über diesen Punkt entschieden werden. Damit ist nur gesagt, was sich jeder sagen muß, daß er nicht berechtigt ist, gegen die Autorität aufzutreten, die er selber als die höchste betrachtet.

Die Halacha umfaßte zum Teil das Gebiet, welches sonst im Leben einer Nation durch das Zivil- und Kriminalrecht vertreten wird. Und das ist ein zweiter Grund, warum Thora und Gesetz

gewöhnlich identifiziert wird. Gesetze mußte es geben zur Regelung des sozialen Lebens, zur Abschließung von Kontrakten, zur Verhütung von Verbrechen und dergleichen. Die Juden brauchten ebenso notwendig wie irgend ein zivilisiertes Volk ein Zivil- und Kriminalgesetz. Und wenn sie auch in manchen Stücken dem römischen Recht unterworfen waren, (jedenfalls in der Zeit der Pharisäer und der Rabbinen), schufen sie sich dennoch ihr eigenes System, weil sie ihr Gesetz auf der Basis der Thora aufrichten wollten. Der römischen Regierung leisteten sie gezwungen Gehorsam, der Thora gaben sie sich willig und freudig mit ganzer Seele hin. Dementsprechend ist die Halacha zu einem beträchtlichen Teil ein System des Zivil- und Kriminalrechts, das auf der Thora fußt oder aus ihr abgeleitet ist, und dessen bindende Kraft auf der darin enthaltenen göttlichen Offenbarung beruht. Und wenn die Halacha bei Behandlung solcher Gegenstände, wie sie ein Zivil- und Kriminalgesetzbuch erfordert, genau ins Detail geht, wenn sie subtile Unterscheidungen macht, wenn sie die feinsten Grenzen zwischen gesetzlich und ungesetzlich zieht, so tut sie nur, was jedes richtige Gesetzessystem tun muß. Und wenn man sagt, diese Masse von einzelnen und minutiösen Vorschriften der Halacha war für den gewöhnlichen Juden etwas bedrückendes, (oder mußte es doch sein), so ist dies ebenso wahr oder unwahr, wie wenn man sagen würde, daß der gewöhnliche Engländer durch die Masse der kleinen

und minutiösen Vorschriften des gemeinen Rechts sich bedrückt fühlt, die seine Handlungen als Staatsbürger regeln und die man bei ihm als bekannt voraussetzt. In dem einen Falle ganz ebenso wie in dem anderen sind durch eine anerkannte Autorität bestimmte Richtlinien zur Regelung des Handelns festgestellt, doch der Einzelne wird nur selten in die Lage kommen, von der größeren Zahl der Gesetze, unter denen er lebt, sich bedrückt oder erleichtert zu fühlen. Ist er aber in dieser Lage, so wird der Engländer unter dem gemeinen Recht ganz wie der Pharisäer unter der Halacha eine gesetzliche Regelung seiner Lebensführung anerkennen, der man sich nicht ungestraft entziehen darf. Und der ganze Unterschied besteht darin, daß für den Juden die Autorität der Halacha zugleich die Offenbarung Gottes war. Für den Juden war also das Zivil- und Strafgesetzbuch noch ganz besonders geheiligt, ganz anders wie für den Engländer.

Aber die Halacha berührte, wie der Leser mir gewiß einwenden will, den Juden persönlich viel näher, als ein Zivil- und Strafrecht es tun kann. Sie war die Regelung seines privaten und häuslichen Lebens, sie bestimmte sein Verhalten gegen Gott ebenso wie gegen seinen Nebenmenschen. Gewiß tat sie das. Und der Pharisäer würde sagen: „Warum nicht? Muß ich nicht Gott in allem und jedem, selbst in dem kleinsten, was ich tue, dienen? Und wenn die Thora mich genau — ja, ganz genau — darüber belehrt, was ihm be-

sonders wohlgefällt, soll ich dann nicht dankbar diese Belehrung in Empfang nehmen, und je mehr desto besser?“ Bei einer solchen Anschauung kann es begreiflicherweise keinen wirklichen Unterschied zwischen groß und klein, wichtig und unwichtig in den Dingen geben, welche nach der Halacha zu tun sind. Denn alles, was man in jedem einzelnen Falle tat, wurde als Erfüllung von Gottes Willen angesehen. An sich und ohne solche Anschauung waren ja die Handlungen unwichtig oder wichtig, groß oder klein, und die Pharisäer wußten sehr gut, daß sie es waren. Aber die Pharisäer glaubten niemals mit dem bloßen Verrichten einer Handlung schon genug getan zu haben. In jedem Falle mußte der Vorsatz, Gott zu dienen, die Absicht, ihm zu gefallen, vorhanden sein. Wenn er sicher wäre, daß Gott in einem gegebenen Falle das und das verlangte, dann würde er nicht sagen, „das ist eine unwichtige Sache“ oder „das ist eine große Sache“, sondern „das ist gerade dasjenige, was Gott in diesem Augenblick und unter diesen Umständen verlangt“, und es war ihm eine Freude, es so genau zu tun, wie er nur konnte. All das ist weit entfernt von dem, was Christen bei Bestimmung ihrer Handlungen zu tun pflegen, doch ich habe die Aufgabe, den Standpunkt der Pharisäer klar zu machen und zu zeigen, daß sie auf dem Boden ihrer Theorie vollkommen berechtigt waren zu diesen genauen Bestimmungen über das Verhalten selbst in Dingen, die sonst ganz bedeutungslos erscheinen. Wie ge-

ringfügig die von der Halacha bestimmten Einzelheiten gewesen sein mögen, so war es doch Thora, welche das Handeln in dieser und nicht in jener Weise anbefahl, obgleich äußerlich kein Grund ersichtlich war, warum es gerade so und nicht anders zu machen sei. Und die Autorität der Halacha war der Wille Gottes. Es ist leicht, aus der Mischna Belege für die minutiöse Regelung anscheinend ganz unwichtiger Dinge herauszuklauben, wie z. B. die über das am Feiertag gelegte Ei. Wenn ein Pharisäer über diesen oder einen ähnlichen Fall sich zu verantworten hätte, würde er sagen: „Die Thora, die göttliche Offenbarung, erstreckt sich über das ganze Leben, und die aus ihr abgeleiteten und auf diesen besonderen Fall angewandten Prinzipien ergeben die Resultate, welche in der darauf bezüglichen Halacha angegeben sind. Der göttliche Wille in Betreff dieser Sache ist mir gelehrt worden, und was mich angeht, ist nur die Erfüllung des göttlichen Willens und nicht die Kleinheit des Gegenstandes."

Die in der Halacha anbefohlenen Pflichten werden „Mizwoth" d. h. Gebote genannt. Und das eigentliche Wesen einer Mizwa bestand darin, daß sie das war, was Gott wollte. Es war eine Gelegenheit, Gott zu dienen, ein dem Menschen verliehenes Mittel, bei einem gegebenen Anlaß Gott zu gefallen. Darum war es eine Wonne für den Pharisäer, eine Mizwa erfüllen zu können, und es kam ihm niemals in den Sinn, sich durch ihre Last beschwert oder durch ihre Anzahl bedrückt

zu fühlen. „Die Mizwoth, sagt ein berühmter Rabbi, wurden nur gegeben, um Israel zu läutern. Denn was liegt Gott daran, ob einer ein Tier so oder so schlachtet.“[1]) Durch Gottes große Güte waren für den Menschen so viele Gelegenheiten gegeben, seines Schöpfers Willen zu vollziehen. Warum es Gott gefallen hat, diese Dinge gerade in dieser und nicht in einer anderen Form zu verlangen, das hat der Mensch nicht zu untersuchen. Er hat nichts zu tun als die Gelegenheit zu ergreifen und Gott in der Weise, wie er es anbefohlen, zu dienen. Mit dem bloßen Ausführen der Handlung erfüllte man noch nicht seine Pflicht. Man mußte sich auch in Übereinstimmung mit seinem Willen wissen und ihm sein Herz hingeben. Denn was Gott wünschte, war die Harmonie der menschlichen Seele mit ihm in willigem Gehorsam und nicht, daß z. B. ein Sabbath-Spaziergang genau auf 2000 Ellen und nicht darüber ausgedehnt werden darf.

R. Jochanan b. Sakkai, ein Zeitgenosse Jesu, wurde einst gefragt, was eigentlich der Grund der an Zauberwerk erinnernden Vorschriften über die rote Kuh (Num. 19, 2 ff.) wäre. Er antwortete: „Nicht die Leiche verunreinigt, und nicht das Wasser macht rein, doch es ist eine Verordnung des Königs der Könige. Der Heilige, gelobt sei er, hat gesagt: Ich habe ein Gesetz gegeben, eine Verordnung erlassen, und der Mensch ist nicht be-

[1]) Rab in Bereschith R. 44, 1 (89a).

fugt, meine Verordnung zu übertreten, denn so steht geschrieben: „Das ist die Verordnung der Thora“.“ [1]) Das ist ein Ausspruch von weittragender Bedeutung und gibt erst den Schlüssel zum Verständnis der Halacha als der aus der Thora hergeleiteten und von den Pharisäern angewandten Norm für die Lebensführung. Eine derartige Theorie birgt natürlich auch die Gefahr des Mißbrauchs in sich, da sie an den, der sich ihr unterwirft, die strenge Forderung einer beständigen Hingabe stellt. Unzweifelhaft konnte sie, wie sie es in manchen Fällen auch wirklich tat, zur bloßen Werkheiligkeit und Heuchelei führen, die man den Pharisäern als Klasse zur Last gelegt hat. Die Pharisäer waren sich dieser Gefahr selber wohl bewußt wie auch der Tatsache, daß sie nicht immer erfolgreich abgewendet wurde. Aber ganz klar ist es, daß solche Werkheiligkeit und Heuchelei nur die Entartung des Pharisaismus, nicht aber etwas notwendig ihm anhaftendes war. Und mehr noch, die Pharisäer als Klasse empfanden nach ihrem eignen Zeugnis im Talmud die Halacha mit ihren reichlichen „Mizwoth“ als eine Förderung und nicht als eine Hemmung, als eine Lust und nicht als eine Last für den, der mit Gott wandeln wollte.

Die Pharisäer waren, wie im vorigen Kapitel erläutert wurde, zu ihrer Zeit diejenigen, welche die bis zu einem gewissen Grade von allen Juden

---

[1]) Pesikta (ed. Buber) 40b.

anerkannte Thora am strengsten auslegten. Sie waren es, welche die Halacha ausarbeiteten und ihr Prinzip bis in alle Einzelheiten aufs peinlichste durchführten. Nach ihrer Anschauung von der Thora war es natürlich ihre Pflicht, so genau zu sein, wie sie es waren, in ihrer Nahrung und in ihrer Kleidung, „im Verzehnten von Münze, Dill und Kümmel", in dem Anlegen der Phylakterien gerade so und nicht anders, in ihrer peinlichen Rücksichtnahme auf „rein" und „unrein", „erlaubt" und „verboten" und ähnliches. Und nur in der Absicht, den vermeintlichen Willen Gottes in diesen und manchen anderen Punkten vollkommener erfüllen zu können, trennten sie sich von denjenigen, die darin weniger sorgfältig waren und bildeten geschlossene Gruppen, Vereine, Genossenschaften, wie sie sich nannten (Chaburoth). Diese Trennung ist angedeutet in der ihnen beigelegten Bezeichnung Peruschim oder (in der aramäischen Volkssprache) Perischaja. Sie selbst nannten sich (auch untereinander) „Chaberim", „Genossen". Waren sie doch „zusammengeschlossen zu vollem Gehorsam"[1]) gegen das, was Gott in der Thora anbefohlen hatte.

Es ist leicht, den Pharisaismus lächerlich zu machen als bloßen Auswuchs einer kleinlichen Werkheiligkeit. Aber dazu sind nur jene imstande, die ihn nicht vom Standpunkte der ihm

[1]) „Banded together for a full obedience" (aus D. Walmsley's Kirchenlied „Father, o hear us").

ergebenen Anhänger betrachten, oder die ihn nach einem Maßstab beurteilen, den diese niemals anerkannt haben. Der Pharisaismus kann verlangen, nach dem beurteilt zu werden, was die Pharisäer selber darunter verstanden, und nach dem bewertet zu werden, was er ihnen selbst gewesen ist, ohne mit anderen ganz verschiedenen Vorstellungen von theoretischer und praktischer Gottesverehrung verglichen zu werden. Ich werde keine solchen Vergleiche anstellen, weder jetzt noch später. Mein ganzer Zweck ist, den Pharisaismus als das hinzustellen, was er nach meiner Meinung den Pharisäern selber gewesen ist. Denn was man ihnen auch sonst nachsagen mag, ihre Religion nahmen sie blutig ernst und widmeten die geduldige Arbeit von mindestens sechs Jahrhunderten eben dieser Halacha, welche ihnen mehr als irgend etwas anderes Spott und Hohn eingetragen hat.

Ich glaube, daß die Pharisäer, wenn sie nichts weiter als die Halacha gehabt hätten, immer noch eine Religion daraus gemacht hätten. Ich meine, wenn sie aus der Thora, die für sie die höchste Offenbarung war, nichts weiter als ihre „Mizwoth" entwickelt hätten, würden sie darin immer noch eine gewisse Befriedigung für ihre seelischen Bedürfnisse gefunden haben. Aber sie hatten noch viel außerdem, was im einzelnen in den folgenden Kapiteln gezeigt werden wird. Es war ihre Aufgabe oder vielmehr ihre höchste sie ganz erfüllende Lust, die Halacha immer weiter auszuarbeiten, sie zu einer immer vollkommeneren Aus-

prägung des göttlichen Willens wenigstens in Bezug auf Israels Lebensführung zu machen, so wie es ihnen auch ganz sicher eine Herzensfreude war, im Gehorsam gegen diese Vorschriften „demütig vor ihrem Gott zu wandeln".

Es muß jedoch festgehalten werden, daß neben der Halacha mit ihrer strammen und heilsamen Zucht des Denkens und Handelns noch das ganze Bereich des Nachsinnens über göttliche Dinge da war, spekulative wie phantastische Untersuchungen über die Mysterien der Natur und der menschlichen Erfahrung, andächtiges Staunen über die Wege Gottes und die Wunder seiner Welt, und das alles im Lichte der von ihm gegebenen Thora. Denn so groß, göttlich und heilig die Halacha auch war, die Thora war noch größer, denn in ihr hatte Gott alles gegeben, was er zu geben hatte. „Alle Gebote der Thora", sagte ein Rabbi, „wiegen noch nicht ein Wort in ihr auf". Und ein anderer: „Die ganze Welt wiegt nicht ein einziges Wort der Thora auf"[1]), was sagen will, daß das Schauen der vollkommenen göttlichen Offenbarung mehr ist als die Verwirklichung eines Teils von ihr. Wieder wird man sagen: Überschwänglich! Doch nur überschwänglich das in Worte gefaßt, was man als das Höchste in Gedanken bekannte. Für den Nichtjuden mögen diese Sätze vielleicht des ernsten Sinnes entbehren, aber in dieser Weise liebten die Pharisäer das aus-

[1]) j. Pea 15d.

zudrücken, was sie tief im Herzen als voll und ganz göttlich bekannten, nämlich diese Thora, die ihnen göttliche Weisheit, Offenbarung aller Wahrheit, Güte, Macht und Liebe war. Sie war ihnen der eigentliche Ausdruck von Gottes Fühlen und Denken, und das meinten sie, wenn sie sagten, daß Gott auf die Thora blickte, als er die Welt schuf,[1]) oder daß er selbst jeden Tag die Thora studiert. Es ist sein Gespräch mit sich selbst, das er den Menschen bekannt gemacht hat.

All dies, also das ganze Gebiet, das in anderen Religionen die Dogmatik und Religionsphilosophie einnimmt, war in der Thora mit eingeschlossen und bildete einen Teil der Religion derjenigen, welche sie als Höchstes anerkannten. Und das alles hatte seinen Platz in ihrem Denken n e b e n der Halacha.

Und im Herzen derselben Pharisäer wohnte die Frömmigkeit, welche Gott suchte und fand im Gottesdienst der Synagoge und des Hauses, welche zu ihm aufblickte mit Liebe und demütigem Vertrauen, welche ihn nicht fern, sondern sehr nahe wußte und in ihm nicht eine bloß abstrakte Macht oder einen harten Lohnherrn, sondern den himmlischen Vater erblickte.

Diese Dinge sind, glaube ich, die Wahrheit über die Pharisäer, nicht über jeden einzelnen, ganz so wie man auch nicht von jedem Christen sagen kann, daß die volle Glorie seiner Religion

---

[1]) Tanchuma (ed. Buber) 2b.

in ihm und durch ihn verwirklicht wurde, aber wahr als der volle Ausdruck dessen, was der Pharisaismus bedeutete, und wahr in einem viel höheren Maße als die Erfahrung derer, die sich zu ihm bekannten.

Unter all dieser äußeren Einkleidung, die in Wort und Form so völlig dem zuwider läuft, was dem Christen als natürliche Äußerung der Religion erscheint, barg sich nichtsdestoweniger die Gemeinschaft lebender Seelen mit dem lebendigen Gott, und so verschieden auch der Weg, in welchem sie sich zu wandeln berufen fühlten, von dem Wege war, den andere Menschen wandelten, so beharrten sie doch fest in demselben, und sicher in ihrem Herzen, daß Gott mit ihnen war, „vertrauten sie auf ihn und wurden nicht beschämt."

Drittes Kapitel.

Der Pharisaismus und Jesus.

Der gewöhnliche christliche Leser empfängt seine Anschauung von den Pharisäern aus dem Neuen Testament. In den Evangelien werden häufig Begegnungen zwischen Jesus und den Pharisäern erwähnt, und die Briefe von Paulus enthalten viele strenge Auslassungen über die pharisäische Religionsauffassung. Wer erfahren möchte, was die Pharisäer selber unter ihrer Religion verstanden, wird über diese Zeugnisse einer ungünstigen Kritik nicht ohne sorgsame Prüfung hinweggehen können, und er darf an eine solche Prüfung keineswegs mit der vorgefaßten Absicht, sie zu widerlegen oder ihnen zuzustimmen, herantreten, sondern einfach mit dem Vorsatz, zu ermitteln, warum eine solche Kritik geübt wurde, und wie weit jeder streitende Teil im Recht war. Zu diesem Behufe will ich ein Kapitel der Untersuchung des Gegensatzes zwischen den Pharisäern und Jesus und ein zweites dem zwischen den Pharisäern und Paulus widmen. Gelegentlich wird es

möglich sein, verschiedene Punkte zu berühren, welche mit dem im vorigen Kapitel behandelten Stoff zusammenhängen.

Niemand wird bestreiten, daß es eine heikle Sache ist, die Beziehungen der Pharisäer zu Jesus zu erörtern. Denn, was auch immer Jesus war, jedenfalls teilt er den Platz, den er im Denken und in der Verehrung der Christen einnimmt, mit keinem anderen, und es ist weniger leicht, das rechte zu sagen, wenn er als Partei in einem Streite erscheint, als wenn er für sich in seiner erhabenen Größe betrachtet wird. Es ist weniger leicht, weil der Streit in einer Weise erfolgte, daß scharfe und bittere Dinge auf beiden Seiten gesagt wurden, und wenn man bedauert, daß sie gesagt wurden, und mehr noch wenn man vermutet, daß sie ohne hinreichende Berechtigung gesagt wurden, so wirft man damit unvermeidliche Schlaglichter auf diejenigen, welche sie ausgesprochen haben. Es ist leicht zu sagen, daß die Pharisäer im Unrecht waren, da es nur das ist, was man von ihnen annimmt. Etwas anderes aber ist es, zu sagen, daß Jesus im Unrecht war, daß er sogar seinen Gegnern nichts weniger als Gerechtigkeit widerfahren ließ, und in seinem Verkehre mit ihnen gelegentlich Eigenschaften zeigte, die recht menschlich, aber nicht eben göttlich waren. Ich stehe hinter niemand zurück in meiner Verehrung für Jesus, er ist für mich im Hinblick auf seine geistige Natur einfach der größte Mensch, der je gelebt hat. Manche werden denken, das ist zu wenig

von ihm gesagt, andere mögen denken, es ist zu viel. Ich halte mich nicht dabei auf, über diesen Punkt zu streiten, ich wünsche nur, meinen eigenen Standpunkt gegen jedes Mißverständnis sicher zu stellen. Gegenwärtig habe ich nur die Aufgabe, mich mit der Tatsache zu beschäftigen, daß zwischen Jesus, so wie ich ihn auffasse, und den Pharisäern ein Gegensatz im Denken und im Prinzip bestand, der zu groß war, um sich in Harmonie aufzulösen, und ich möchte diesen Gegensatz studieren, um ein gerechtes, nach keiner Richtung voreingenommenes Urteil über die wirkliche Bedeutung desselben zu erlangen. Wenn auf der einen Seite das Verdikt lautet: „Schriftgelehrte und Pharisäer sind Heuchler", so formuliert es der Talmud auf der anderen Seite kurz in den Worten:[1]) „Jesus hat Zauberei getrieben, hat Israel irregeleitet und verführt". Kurzweg zu sagen, eine dieser Behauptungen ist wahr und die andere ist falsch, wäre einfach eine petitio principii. Zweckdienlicher ist es, zu verstehen, wie es dazu kam, daß sie aufgestellt wurden. Daß so etwas von Jesus behauptet worden sein soll, ist für Christen schwer zu ertragen. Sie empfinden es als ungerecht und unwahr. Daß so etwas von den Pharisäern gesagt wurde, ist für Juden schwer zu ertragen. Sie empfinden es als ungerecht und unwahr. Sie sind der schwächere Teil und haben das Recht, gehört zu werden.

---

[1]) b. Sanhedrin 107b.

Angesichts des scharfen Gegensatzes, der in den beiden eben erwähnten Aussprüchen ausgedrückt ist, sollte man glauben, die Pharisäer und Jesus hätten nichts mit einander gemein gehabt. Und der schließliche Bruch war auch in der Tat unvermeidlich und nicht wieder gut zu machen. Was die Pharisäer als Religion betrachteten, konnte nicht in Einklang gebracht werden mit dem, was Jesus unter Religion verstand. Und darüber will ich mich jetzt verbreiten. Aber die Tatsache muß festgehalten werden und sogar mit allem Nachdruck betont werden, daß sie nichtsdestoweniger in einem beträchtlichen Umfang auf gemeinsamem Boden stehen, viel mehr, als gewöhnlich angenommen wird. Über einen großen Teil dessen, was Jesus über Gott und die Beziehungen des Menschen zu ihm sagt, würde es keinem Pharisäer einfallen zu streiten und, soweit bekannt, ist es auch wirklich nie vorgekommen. Die Diskussionen in den Evangelien drehen sich z. B. nicht um die Frage, ob Jesus auf Gott als den Vater im Himmel hingewiesen hat oder nicht, oder ob Gottes Vergebung dem Reuigen sicher ist. Kein Pharisäer stellte ihn jemals zur Rede über den einen oder andern Punkt seiner direkt religiösen oder moralischen Aussprüche. Ein Pharisäer hätte das auch gar nicht tun können, ohne seine eigene Religion zu verleugnen. Moderne jüdische Historiker legen naturgemäß viel Gewicht auf die Ähnlichkeit zwischen den Lehren Jesu und denen der Rabbinen, jedenfalls der besten unter

ihnen, und diese Ähnlichkeit, wie man sie auch erklären mag, kann nicht weggeleugnet werden. Überdies ist es nicht bloß eine Ähnlichkeit im Ausdruck, obgleich sie zweifellos in manchen Fällen weiter nichts ist. Daß dieselben Sprichwörter von Jesus und den Rabbinen gebraucht werden, ist gar nicht zu verwundern. Solche waren z. B.: „Es ist genug für einen Diener, wenn er wie sein Herr ist“[1]) — „Mit demselben Maße, mit dem einer mißt, wird auch ihm gemessen.“[2]) — „Genug am Leide, wenn es eintrifft“[3]) — „Arzt, Arzt, heile deine eigene Lahmheit“[4]), was Jesus selber als ein bekanntes Sprichwort erwähnt.[5])

Diese gehörten zum ehernen Bestand der alltäglichen Sprache und beweisen nichts, weder für noch gegen eine Ähnlichkeit zwischen den Ideen Jesu und denen der Pharisäer. Aber wenn Jesus sagte: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe“, so wies er damit auf etwas hin, das seinen Zuhörern bereits vertraut war, viel früher schon, als Johannes der Täufer seine Sendung auszurichten begonnen hatte. Und als die Bergpredigt zuerst gehalten wurde, war sie für die Zuhörer nicht etwas ganz fremdes und neues. Der allgemeine Charakter der in derselben zusammengestellten

---

[1]) b. Ber. 58b.

[2]) M. Sota 1,7.

[3]) b. Ber. 9b.

[4]) Ber. Rabba 23, 4.

[5]) Lucas 4, 23.

Aussprüche ist durchaus jüdisch, so ganz, daß man sich schwerlich vorstellen könnte, ein Grieche hätte sie ausgesprochen. Gewiß, es sind Unterschiede vorhanden zwischen den in der Bergpredigt enthaltenen Aussprüchen und den rabbinischen Parallelen dazu, und für einige derselben können überhaupt keine rabbinischen Parallelen gefunden werden. Aber alles in allem würde die Bergpredigt einem Pharisäer als etwas seinem Glauben sehr verwandtes erscheinen. Selbst das Vaterunser würde ihm nicht ganz neu sein. Sicher finden sich für einige seiner Sätze Parallelen in der rabbinischen Literatur, ebenso sicher fehlen solche für andere Sätze darin. Für das Gebet als Ganzes gibt es keine Parallele in jüdischen Quellen, eine sehr bedeutsame Tatsache. Aber „Vater unser, der du bist im Himmel" ist jüdisch, ebenso „Geheiligt werde dein Name", „Dein Reich komme", „Unser täglich Brot gib uns heute", „Vergib uns unsere Schulden", „Erlöse uns vom Bösen". Über „Führe uns nicht in Versuchung" bin ich nicht sicher.[1]) Und wenn „Dein Wille geschehe" im Vaterunser dasselbe bedeutet, was diese Äußerung in Gethsemane bedeutete, so gibt es in jüdischen Quellen keine Parallele dazu.

Dies führt uns ins eigentliche Herz der Religion

[1]) [Vgl. bBerachot 60b לידי נסיון ..... ואל תביאני. Auch Herford gibt, wie er mir schreibt, die Übereinstimmung zu. Das diesen Passus enthaltende Gebet ist bekanntlich ins tägliche Morgengebet aufgenommen mit Veränderung der Einzahl in die Mehrzahl. (F. P.)].

Jesu, und gerade in Bezug auf diese fundamentalen Glaubenssätze bestand keine Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und den Pharisäern. Ich bin mir vollkommen bewußt, daß die rabbinischen Parallelen, sogar die vollständigsten, sich in einer Literatur finden, die jünger ist als Jesus, und man wird mit Recht von mir den Nachweis verlangen, worauf ich meine Annahme stütze, daß diese späteren jüdischen Aussprüche als Glaubenssätze der Pharisäer aus der Zeit Jesu zu gelten haben. Ich stimme nicht mit den jüdischen Gelehrten überein, welche sagen, daß Jesus sie alle von den Rabbinen seiner Zeit entlehnt. Ein Mann von so unabhängigem Geist, wie Jesus sicherlich war, hatte nicht erst nötig, auf Suche nach solchen Gedanken auszugehen, als ob er sie nicht schon selbst gehabt hätte. Es wäre unbegreiflich, daß Jesus nie darauf gekommen sein sollte, Gott „Unser Vater im Himmel!" anzurufen, ehe Hillel oder Schammai ihn gelehrt hatten, es zu tun. Dieser Punkt braucht kaum erörtert zu werden. Ich lasse also ganz und gar die Anschauung auf sich beruhen, daß Jesus die Glaubenssätze, welche er mit den Pharisäern gemeint hat, und die wörtliche Form derselben den Rabbinen seiner Zeit verdankte.

Aber mit der gleichen Entschiedenheit muß die Theorie zurückgewiesen werden, nach welcher diese verschiedenen Glaubenssätze und Aussprüche seitens der Rabbinen von Jesus entlehnt wären. Wäre das der Fall gewesen und hätten wirklich die Pharisäer, welche Jesus diese Dinge

sagen hörten, sie sich angeeignet und in ihrer religiösen Unterweisung bis zu einem gewissen Grade in Umlauf gesetzt, so ist es ganz sicher, daß sie niemals Aufnahme in den Talmud gefunden hätten. Nehmen wir z. B. an, (was sehr viele annehmen), daß Jesus der erste war, der die Worte gebrauchte: „Vater unser, der du bist im Himmel", so daß dies für jüdische Ohren bis dahin etwas ganz unbekanntes gewesen wäre. In diesem Falle wäre der Ursprung des Ausdrucks vollkommen im Gedächtnis geblieben, und die Eingenommenheit gegen Jesus war in pharisäischen Kreisen viel zu stark, um auch nur für einen Augenblick den Gebrauch eines Ausspruchs zu gestatten, der von dem „Sünder Israels" ausging. Die früheste Erwähnung des Ausdrucks in der Mischna ist, soviel ich weiß, am Ende des 9. Kapitels des Traktats Sota, und dort gebraucht ihn R. Elieser b. Hyrkanos.[1]) Dieser spezielle Rabbi ist sehr wohl bekannt. Er lebte am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. Er geriet einmal in Unannehmlichkeiten, und der Grund davon ist nach seinem eignen Zugeständnis, daß er ahnungslos etwas rühmte, was man ihm gesagt hatte, und wovon er erst nachträglich erfuhr, daß es ein Ausspruch Jesu war. Der Gedanke erfüllte ihn mit Schrecken, daß er jemals etwas gutgeheißen, was

---

[1]) [Der Ausdruck findet sich bereits im Munde seines Lehrers, R. Jochanan b. Sakkai, zwar nicht in der Mischna, doch in der Mechilta (ed. Friedm.) 74a. (F. P.)]

von diesem Lehrer herrührte. Nun war aber R. Elieser selbst wahrscheinlich zu jung, um Jesus gesehen und gehört zu haben, doch sein alter Lehrer, Rabbi Jochanan ben Sakkai, war ein Zeitgenosse und muß auch Zeuge der Tragödie in Jerusalem gewesen sein. Wenn Jesus den Ausdruck „Unser Vater im Himmel" erfunden hätte, so wäre diese Tatsache Rabbi Elieser bekannt gewesen, und er würde sich lieber die rechte Hand abgehauen als den Ausdruck gebraucht haben. Statt dessen aber gebrauchte er ihn mit Inbrunst. „Wer ist's, auf den man sich stützen kann, wenn nicht unser Vater im Himmel?" Es war ein Satz, der das tiefste Gottvertrauen ausdrücken sollte. und weder ihm selbst noch sonst irgend wem kam es in den Sinn, daß er einen Ausdruck brauchte, der erst neugeprägt oder verdächtigen Ursprungs war.[1])

Aus alle dem geht hervor, daß irgend eine Entlehnung von Jesus seitens derer nicht stattfinden konnte, die im Talmud den seinen verwandte Aussprüche überlieferten oder Ausdrücke gebrauchten, die einen verwandten Glauben voraussetzten. Es ist möglich, daß die Rabbinen manche geringfügigen und unwichtigen Aussprüche von ihm aufgriffen und verbreiteten. Aber daß Sätze von

[1]) Dazu sei noch bemerkt, daß gewisse anscheinend ganz harmlose Ausdrücke für den Gebrauch in der Synagoge verboten waren, weil sie irgendwie ketzerisch waren. (M. Megilla 4, 9). Das Christentum ist zwar nicht direkt erwähnt, aber man hat guten Grund, zu vermuten, daß es gemeint ist.

solcher Anzahl und Wichtigkeit wie diejenigen, die als Parallelen zur Lehre Jesu gelten können, von ihm entlehnt sein sollten, ist für jeden, der den Talmud überhaupt kennt, eine reine Unmöglichkeit.

Es bleibt demnach nur noch die Alternative, daß diese Sätze als Grundwahrheiten, über die es keine Meinungsverschiedenheit gab, sowohl Jesus als auch den Pharisäern vertraut waren und von beiden angenommen wurden. Jesus erklärte seinen Hörern nicht, und hatte dies auch gar nicht nötig, warum er Gott anrief „Vater im Himmel". Er nahm als sicher an, daß sie wußten, auf wen er hinwies, und was er damit meinte. Und keiner bat ihn je, es zu erklären. Offenbar war der auf Gott angewendete Ausdruck „Vater im Himmel", woher er auch kommen mag, nicht neu zur Zeit Jesu. Er gehörte dem ehernen Bestande der religiösen Ideen an und war ein natürliches Element im damaligen Judentum. Wann und wie er zuerst in Gebrauch kam, weiß ich nicht. Im Alten Testament und in den Apokryphen findet er sich nicht in dieser Form, obgleich ein deutlicher Hinweis darauf bei Jesaias (63, 16) sich findet: „Denn du bist unser Vater". Wenn es eins von den großen Losungsworten der geistigen Religion ist, dann beachte man, daß es nur in der Zeit zwischen den Makkabäern und Jesus in Gebrauch gekommen sein kann, und keine andere Quelle dafür kann als so wahrscheinlich gelten wie die Synagoge, das Heim der Religion der Thora.

Dasselbe Argument trifft auch für alles übrige zu, was in den religiösen Ideen Jesu und der Rabbinen sich als verwandt erweist. Sie können nicht von Jesu entlehnt sein. Sie waren zu seiner Zeit bekannt, weil er sie aussprach, ohne deswegen zur Rechenschaft gezogen zu werden. Die Pharisäer des Talmuds kannten sie und glaubten innig daran. Nichts deutet darauf hin, daß sie etwas neues waren. Sie müssen daher wesentlich das darstellen, was die Pharisäer vor und in dem Zeitalter Jesu hochhielten und glaubten.

Es kann natürlich eingewandt werden, daß Jesus einen tieferen Sinn in die gewöhnlichen Ausdrücke hineinlegte als die Pharisäer. Das aber ist sehr schwer zu beweisen, und bloß zu behaupten, daß er es tat, wäre eine petitio principii. Wer wollte behaupten, daß alle Christen genau den gleichen Sinn in die von ihnen gebrauchten gewöhnlichen Ausdrücke legen, oder daß ein bestimmter Ausdruck für einen tiefer angelegten Christen nicht viel mehr bedeutet als für einen flachen und unbedeutenden?

Ich will nicht sagen, daß alle Pharisäer oder irgend welche unter ihnen Jesus an Gemütstiefe gleichkamen, ganz so wie ich nicht behaupte, daß die Christen oder irgend welche unter ihnen in dieser Hinsicht ihm gleichkamen. Aber sicher darf man nicht sagen, daß alle Pharisäer die gewöhnlichen Sätze ihrer Religion in einem niedrigen und engen Sinn verstanden

im Vergleich mit dem Sinne, in dem Jesus sie verstand. Die Behauptung,[1]) „Unser Vater im Himmel" habe für den Pharisäer nichts weiter besagt, als daß Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, und der Name Vater habe in der jüdischen Theologie nicht ein tieferes Eindringen in das Wesen Gottes, als der die Liebe ist, zur Folge gehabt", ist eine von den flagranten Entstellungen, von denen Weber's Buch wimmelt. Es mag ja Pharisäer gegeben haben, denen dieser Satz nicht mehr bedeutete. Es gab aber ganz gewiß auch Pharisäer, für die er bedeutete, daß Gott allen seinen Kindern nahe war in Liebe, Gnade und persönlicher Fürsorge. Daß der Pharisäer sich Gott ausschließlich oder auch nur vorwiegend als fern und unerreichbar vorstellte, oder als einen Lohnherrn, der schweren Dienst forderte, ist eine grundlose Erfindung. Selbst zugegeben also, daß Jesus vermöge der Tiefe und Kraft seiner geistigen Veranlagung einen umfassenderen Sinn in die geläufigen Ausdrücke der jüdischen Religion hineinlas, als vorher darin enthalten war, so gebrauchte er doch nichtsdestoweniger diese Ausdrücke, weil sie geeignet waren, einen solchen Sinn anzunehmen, ohne daß man sie irgendwie zu ändern brauchte.

Wir wissen also jetzt, daß Jesus und die Pharisäer ein und dasselbe Judentum hatten, das seinen Ausdruck fand in den Worten eines vergeistigten

---

[1]) Weber, S. 154.

Theismus, das in der Synagoge und im Hause sich entfaltete, und das dort ebenso von den Pharisäern wie von Jesus gelernt wurde. Es war sicher nicht die Schöpfung der Schriftgelehrten als solcher, so daß Jesus oder irgend ein anderer zu Füßen eines Gamliel hätte sitzen müssen, um es zu lernen. Es war das geistige Erbe des Juden, das er antrat durch natürliche Frömmigkeit, und von dem weder der einfache und ungelehrte Jude noch der in den feinsten Feinheiten der Halacha bewanderte Schriftgelehrte ausgeschlossen war. Im Schlußkapitel werde ich mehr darüber zu sagen haben.

Das also war der gemeinsame Boden, den Jesus mit den Pharisäern teilte. Jetzt haben wir zu untersuchen, was sie t r e n n t e, so daß sie schließlich in unversöhnliche Gegnerschaft gerieten. Die wahre Natur dieses Gegensatzes, die Ursache und der tiefere Grund davon war anfangs nicht erkennbar. Es ist in der Tat fraglich, ob die Pharisäer oder sogar Jesus selbst die innere Bedeutung desselben jemals voll und ganz inne wurden. Daß die Pharisäer wußten, warum sie Jesu mißtrauten, ihn fürchteten und schließlich mithalfen, ihn zu vernichten, ist nur zu wahr. Und Jesus begründete mit den klarsten Worten seine Anklage gegen die Pharisäer. Aber ob auf einer der beiden Seiten die wirkliche Bedeutung des Streites ganz eingesehen wurde, erscheint mir zweifelhaft. Jesus mag sie eingesehen haben. Aber daß es die Pharisäer taten oder jemals bis auf den heutigen

Tag getan haben, glaube ich nicht. Die Feststellung dieser Bedeutung, (oder doch dessen, worin ich diese Bedeutung erblicke), habe ich im folgenden Teil dieses Kapitels mir zur Aufgabe gemacht, und zu diesem Behufe werde ich die einzelnen Streitpunkte durchgehen, wie sie in den Evangelien berichtet werden.

Das Auftreten Jesu als Nachfolger Johannes des Täufers, der seine Botschaft aufnahm und mit der ihm eignen Kraft verkündete, genügte, um die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken und die Leute geneigt zu machen, ihm ein williges Ohr zu schenken. So ist vom Standpunkt des Volkes im allgemeinen und von dem der Pharisäer im besonderen die Sache aufzufassen. Letztere waren im Besitz einer feststehenden Religion, und für sie war Jesus ein unbekannter Mann, der sich erst einen Namen machen mußte. Daß er Buße predigte und das Herannahen des Himmelreiches ankündigte, war für sie nur ein Grund, ihm zuzuhören. Kein Pharisäer noch irgend ein anderer mit seiner nationalen Geschichte vertrauter Jude würde jemals daran gezweifelt haben, daß Gott zu irgend einer Zeit einen Boten zur Verkündigung seines Willens erstehen lassen könne.* Was waren denn in alten Tagen die Propheten anderes gewesen? Und war nicht Johannes der Täufer ihnen sehr ähnlich gewesen? Daß Johannes und nach ihm Jesus seine Zuhörer zur Buße aufgerufen hatte, war doch durchaus kein Grund, sich an seiner Kühnheit zu stoßen oder ihm das Recht zu

* Maleachi 3,23.

reden abzusprechen. Es war ja für einen Propheten natürlich, das zu tun, ganz so wie es in weit späteren Zeiten natürlich war, daß der Revivalist seine Hörer der Sünde zieh und sie zum Sitz der Gnade führte. Sie verübeln es nicht, Sünder genannt zu werden, sie sind im Gegenteil dankbar für die frohe Botschaft der Gnade, welche sie rettet. Ebenso die Pharisäer, sie hätten gewiß nichts an Jesus auszusetzen gefunden, wenn er als Bußprediger auftrat, geschweige denn als Verkündiger des Himmelreichs.

Der Punkt, wo zuerst im Herzen der Pharisäer Mißtrauen gegen Jesus und Unbehagen über ihn sich regte, ist wahrscheinlich durch den Ausspruch bezeichnet, daß er „lehrte wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten".[1])

Zu dem Konservativismus, der den Anhängern einer alten und gefestigten Religion gewöhnlich eigen ist, gesellte sich bei den Pharisäern noch eine besondere prinzipielle Wertschätzung der Tradition in ihrer unverbrüchlichen Geltung. Sowie sie nur gewahr wurden, daß Jesus sehr selbständig war und es an der schuldigen Unterwürfigkeit den Weisen und Ältesten seines Volkes gegenüber fehlen ließ, mußten sie bald entdecken, daß darin etwas mehr lag als bloß eine das übliche Maß überschreitende Freiheit in Wort und Tat. Wenn er bei seinen Bußpredigten und der Verkündigung des Gottesreiches stehen geblieben wäre, das

[1]) Matth. 7, 29.

hätten sie noch hingehen lassen, aber er sprach von andern Dingen als von Buße und entwickelte seine eignen Ansichten darüber, was zum Reich Gottes gehöre. Es schien, als wollte er sich die Stellung eines Lehrers der Religion überhaupt anmaßen, wenn er an Gegenstände rührte, die nicht speziell mit seiner Mission zusammenhingen. Den Pharisäern erschien er, wenn der Vergleich erlaubt ist, wie eine Art unbefugter Heilkünstler. Vielem, was er sagte, mußten sie beistimmen, aber wie kam er dazu, es zu sagen? Mit anderem stimmten sie nicht überein, und welches Recht hatte er, sich mit seiner eignen Meinung zur allgemein angenommenen und befolgten Lehre in Widerspruch zu setzen? So fingen sie an zu fragen: „Woher hat dieser Mann seine Weisheit?“ und „kraft welcher Autorität tust du dies alles?“ [1])

Christen sind mit Recht gewohnt, es als eines der Merkmale von der Größe Jesu zu betrachten, daß er aus seinem eignen Geist und Gemüt heraus sprach und seine Autorität in sich selbst trug. Aber ich versuche eben die Sache so darzustellen, wie sie den Pharisäern von ihrem eignen ganz verschiedenen Standpunkte aus erschien. Bei ihnen existierte kein Amt, das genau demjenigen eines Geistlichen oder Seelsorgers entsprach. Alle waren

[1]) Ich führe diese Fragen nur an als solche, die vermutlich in einem sehr frühen Stadium von Jesu öffentlichem Auftreten aufgeworfen wurden, aber will damit nichts über die Chronologie der Ereignisse gesagt haben, die die Evangelien im Zusammenhang mit diesen Fragen berühren.

Laien, und wenn die Priester besondere Funktionen hatten, so waren dieselben lediglich mit dem Tempelritus verknüpft, doch nicht mit der Erteilung religiöser Belehrung. Nach Zerstörung des Tempels war der Priester vom übrigen Volk nur noch durch gewisse Rangvorrechte unterschieden, während er zu vielem andern nicht befugt war, doch hatte er keine geistlichen Funktionen als Leiter der Gemeinde. Weder zu Jesu Zeiten noch später waren die Pharisäer eine von Priestern beherrschte Gemeinschaft.

Von weit größerer Bedeutung als der Priester war der Schriftgelehrte, doch dieser war nur ein Laie. Er war nicht für ein heiliges Amt besonders geweiht und zu diesem Behufe von seinen Mitmenschen abgesondert, und wenngleich durch die dazu Berufenen gewählt und eingesetzt, war er doch in Bezug auf das, was er zu tun oder zu unterlassen hatte, ebenso gestellt wie irgend ein Pharisäer, der nicht Schriftgelehrter war. Was ihn von seinen Mitbrüdern unterschied, war lediglich, daß er das Studium der Thora, der geschriebenen wie der ungeschriebenen, zu seiner speziellen Beschäftigung machte und sich die Qualifikation erwarb, sie zu lehren. Seine Tüchtigkeit wurde von solchen, die schon anerkannte religiöse Lehrer waren, festgestellt und durch eine Art Ordinierung bezeugt. Schriftgelehrter zu werden bedeutete nicht sowohl eine geistliche Weihe als vielmehr einen akademischen Grad zu erhalten, obgleich die Parallele nicht genau zutrifft.

Im vorigen Kapitel habe ich erklärt, inwiefern die Thora als die Verkörperung der vollen, endgiltigen Offenbarung angesehen wurde, die Gott Israel gegeben hatte. Sie war die Quelle aller Erkenntnis, die höchste Autorität, die alle Handlungen regelte. Sie umfaßte in ihrem Bereiche alle Pflichten des Menschen, seine Beziehungen zu Gott und zu seinen Nebenmenschen. Die geschriebene Thora war im Pentateuch enthalten. Die anderen kanonischen Bücher des Alten Testaments sollten im Lichte der Thora gelesen und danach bewertet werden, was sie zum besseren Verständnis ihres Sinnes beitrugen, indem sie aufhellten, was im Pentateuch dunkel geblieben war. Daß irgend ein Widerspruch zwischen den sekundären Schriften und dem Pentateuch bestehen könne, war theoretisch eine Unmöglichkeit, und wenn für gewisse Bücher, nämlich Ezechiel, Koheleth und das Hohe Lied solche Widersprüche aufgedeckt wurden, so hatte man nur die Wahl, entweder diese Widersprüche wegzudeuten oder die Bücher aus dem Kanon auszuschließen. Um sie darin zu lassen, wandte man eine feine Dialektik an, die durch die Angabe veranschaulicht wird, daß ein gewisser Rabbi dreihundert Fässer voll Öl verbrannte, bis es ihm gelang, das Buch Ezechiel dem Maßstab der Theorie anzupassen.[1])

Die ungeschriebene Thora war die weitere Ausführung dessen, was in der geschriebenen Thora

[1]) b. Schabbat 13b.

nur unausgeführt stand, die genauere und klarere Entfaltung dessen, was in der Heiligen Schrift bloß angedeutet ist. Um zu wissen, was die Thora enthielt, d. h. was Gott offenbart hatte, mußte man also offenbar die ungeschriebene Thora so gut wie die geschriebene kennen, die erstere sogar vielleicht noch besser als die letztere. Und dies war nur möglich, indem man das lernte und sich merkte, was schon von früheren Lehrern angenommen worden war. Eine Tradition der Ältesten war ein notwendiges Ergebnis der Religion der Thora. Wenn einem Pharisäer irgend eine religiöse Belehrung geboten oder eine Handlung als religiöse Pflicht hingestellt würde, so würde er fragen (vorausgesetzt, daß sie ihm neu wäre): „Ist das Thora?", und würde nicht eher zufrieden sein, als bis ihm das nachgewiesen wäre. Der Beweis würde darin bestehen, daß es entweder schon der und der anerkannte Lehrer gelehrt habe, oder daß der Betreffende selber in seiner Eigenschaft als anerkannter Lehrer ihm die Versicherung gäbe, daß es so und nicht anders sei. Dies war die konstante und sogar notwendige Form, in welcher der Unterricht im Sinne der Thora gegeben wurde, und es verdient besondere Beachtung, (was nicht immer verstanden wird), daß diese Lehrmethode keineswegs die individuelle Selbständigkeit oder die fortschreitende Gedankenentwicklung bei denen ausschloß, die die Tradition fortpflanzten. In der Thora gab es nichts abschließendes. Wer sie mit Eifer und Andacht studierte, entdeckte immer

etwas neues in ihr, und wenn er beweisen konnte, (was gewöhnlich der Fall war), daß seine neue Wahrheit in der Thora enthalten war, so war dies eine Erweiterung ihres schon bekannten Sinnes, während sie selbst in dem unendlichen Reichtum und der Fülle ihres Inhalts unangetastet blieb als vollkommene und göttliche Offenbarung. Ich habe gezeigt, daß fortschreitende Entwicklung sich sehr deutlich in der Halacha zeigt. Doch in der Haggada äußerte sich sogar noch mehr Freiheit des Denkens und persönliche Selbständigkeit im Erforschen der geistigen Dinge, wenngleich der methodische Fortschritt ein geringerer war, wie ich im fünften Kapitel näher erläutern werde. Aber auch dort wurde vorwiegend die Methode oder vielmehr die Form der Tradition angewendet, wahrscheinlich weil sie die beste Gewähr für die Giltigkeit der gewonnenen Resultate bot. Die Pharisäer ebenso wie die Rabbinen des Talmuds waren in der Zeit Jesu wohl befähigt, selbständig über religiöse und andere Fragen zu denken und taten es auch. Nicht weil sie zähe Sklaven der Gewohnheit waren, wendeten sie nur diese Methode der Tradition und keine andere an, sondern weil ihre Religion die Religion der Thora war. Wie die Thora keine Last, so war auch die Tradition der Ältesten kein Zwang. Christen können denken, und sie tun es auch gewöhnlich, daß die Last und der Zwang sich fühlbar machen mußten. Aber das geschieht nur, weil die Religion der Christen nicht eine Religion der Thora ist, und

wer an die Bedingungen und Vorstellungen der ersteren gewöhnt ist, wird schwerlich die Bedingungen und Vorstellungen der letzteren richtig würdigen können und auch selten sie nur zu verstehen suchen. Ebenso wird natürlich auch derjenige, der im Gedankenkreise der Religion der Thora aufgewachsen ist, die im Denken und Sprechen zu Tage tretende Erscheinungsform einer Religion, in der die Thora nicht das bestimmende Element ist, nur schwer würdigen und sogar ernstlich mißverstehen.

Wenn demnach die Pharisäer gewahr wurden, daß Jesus „lehrte wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten", so standen sie einer Tatsache gegenüber, die sie nicht verstehen konnten, für deren Erklärung sie keinen Schlüssel hatten, und die ihnen nur als Widerspruch gegen ihre eignen Prinzipien erscheinen konnte. Es muß im höchsten Grade peinlich für sie gewesen sein, was sie von Jesus halten und wie sie sich zu ihm stellen sollten. Was er sagte, schien gut zu sein, aber war es Thora? Vielleicht ja, aber wie konnten sie das wissen? Freilich, manches davon war ihnen geläufig, die gewöhnlichen Ausdrücke des geistigen Judentums, auf die wir schon hingewiesen haben. Aber manches war neu. Ihre eignen anerkannten Lehrer, die Schriftgelehrten, hatten diese Dinge nicht gelehrt, d. h. hatten sie nicht als Thora erklärt. Jesus war kein Schriftgelehrter. Er sagte nicht: „Dies ist Thora, weil ich es von dem und dem gelernt habe." Und

da er kein Schriftgelehrter war, war er nicht befugt, es aus sich selbst zu erklären. Wie konnten sie seine Lehre annehmen, ohne ihrem bisherigen Glauben untreu zu werden? Und wenn sie ihm untreu wurden? Man muß sich immer wieder vergegenwärtigen, daß die Religion der Thora für den Pharisäer die Religion überhaupt bedeutete, alles, was es an Gemeinschaft mit Gott geben konnte, und nicht bloß Befolgung seiner Vorschriften. Innerhalb ihrer charakteristischen Form war Raum für den ganzen geistigen Theismus, welchen, wie gezeigt worden ist, die Pharisäer mit Jesus gemein hatten. Wenn er diesen geistigen Theismus nicht in der Form der Thora ausprägte, so taten sie es doch, und im wesentlichen bedeutete er für beide ganz das gleiche. Sie wußten nicht, daß die Form der Thora mit der daraus abgeleiteten Tradition durchaus nicht notwendig zur Beibehaltung der Religion war, welche sie Gott nahe brachte in Liebe und Gehorsam, in Freude und Vertrauen, und sie mußten fürchten, all das aufs Spiel zu setzen, wenn sie an den Begriff der Thora rührten, oder auf jemand hörten, spräche er auch noch so überzeugend und beredt, der „nicht wie ihre Schriftgelehrten" lehrte. Wenn die Pharisäer Jesus unter diesem Gesichtspunkte betrachteten, als sie anfingen, näher mit ihm bekannt zu werden, dann ist es leicht zu verstehen, daß ihr Gefühl gegen ihn etwas viel tieferes war als etwa bloß niedrige Eifersucht und verbohrte Bigotterie. Zweifellos wirkte auch davon etwas mit. Die

Verständnislosigkeit kann sich in einer Weise äußern, die gemein und verächtlich ist, wie dies die religiöse Polemik aller Zeiten beweist. Die Pharisäer standen nicht allein mit der Verachtung dessen, was sie nicht verstanden. Ich behaupte nur, daß das Verhalten der Pharisäer gegen Jesus aus viel höheren Motiven zu erklären ist als lediglich aus anmaßender Eifersucht gegen einen unbefugten Eindringling. Es war das Widerstreben gegen eine Lehre, die sie durchaus nicht im Rahmen ihrer Religion unterzubringen vermochten, und einen anderen Rahmen dafür konnten sie sich nicht vorstellen. Sie zogen sich in Furcht und Schaudern von einem Lehrer zurück, der trotz seiner heiligen und guten Worte und Werke sie dennoch weit weg von dem einzigen Ideale zu führen schien, welches sie anerkannten. Und das drohte nicht nur ihnen, sondern auch dem Volke, welches weniger fähig war, der Gefahr zu begegnen, und welches, wie sie beobachteten, „ihm gern zuhörte" und sogar „an seinen Lippen hing". Eine Religion, die so tief mit der Seele der Besten der Nation verwoben war wie die Religion der Thora seit den Tagen Esras, so fest gehalten, so leidenschaftlich geliebt, so ausgeprägt in ihrer Eigenart, mußte es ihren Anhängern ganz unmöglich machen, die Weise der Väter zu verlernen und ihren Inhalt einer neuen, ungekannten Form anzupassen. Die Religion der Thora, so viel sie auch mit der Religion Jesu gemein haben mochte, konnte niemals in die Form übergehen, die Jesus

seiner Religion gab. Und wenn auch Christen sagen mögen, es sei „Blindheit" von den Pharisäern gewesen, so dürfen sie doch nicht sagen, es sei auch „Herzenshärtigkeit" gewesen, welche sie vor Jesus schaudern machte.

Die Gelegenheiten, bei denen sie in Konflikt mit ihm gerieten, waren wahrscheinlich zahlreich, doch die folgenden können wohl als bezeichnend für alle übrigen gelten: Heilen am Sabbath, die Frage der Ehescheidung, der Streit über „Korban". Zu dem ersteren mag auch das Verbot an seine Schüler gehören, am Sabbath Kornähren zu pflücken. Und als Ergänzung zu allem mag der große Ausfall gegen die Pharisäer in Matthäus 23 gelten. Ob diese Aufzählung chronologisch richtig ist, weiß ich nicht, und es ist auch für den vorliegenden Zweck belanglos. Der prinzipielle Unterschied wird durch Fragen des Datums nicht berührt.

Es wird bemerkt worden sein, daß ich die Frage der Messianität Jesu nicht einbezogen habe. Natürlich fragten sich die Pharisäer, wie damals jedermann in Israel, ob Jesus der Mann sei, „der kommen sollte", oder ob sie „auf einen andern hoffen" sollten. Aber sie interpellierten ihn nicht direkt über diesen Punkt, wie sie es über die vorhin erwähnten Punkte taten. Ihre Einwendung gegen seine Messianität war eine indirekte. Ihr Standpunkt war, daß ein Mann, der sich in Widerspruch zur Thora setzte, nicht der Messias sein

könne. Es wäre begreiflich, daß der Messias in mancher Hinsicht die Thora aufheben könnte, aber niemals konnte er ihr widersprechen. Und wenn Jesus zu erklären sich gedrungen fühlte, daß in gewissen Punkten die Thora nicht die göttliche Wahrheit darstelle, so konnten von diesem Augenblick an die Pharisäer ihn unmöglich als den Messias anerkennen und mußten ihn unvermeidlich als einen gefährlichen Ketzer betrachten. Daraus erklärt es sich, warum die Pharisäer ihn nicht ausdrücklich fragten, ob er der Messias sei oder nicht, und auch keine Einwendungen erhoben gegen irgend einen angeblichen Anspruch auf diese Stellung, der von ihm selbst oder zu seinen Gunsten gemacht wurde. Die Frage konnte an ihn nur direkt von dem Hohenpriester beim Verhör gestellt werden, daher überhaupt nicht von den Pharisäern. Und es ist kaum anzunehmen, daß diese Frage als Einwand gegen irgend ein Argument erhoben wurde, es war vielmehr ein Versuch, aus seinem eignen Munde den Beweis zu erhalten, auf Grund dessen man ihn überführen konnte. Jesus wurde verurteilt und hingerichtet wegen einer mehr oder weniger politischen Schuld, für welche die Frage der Messianität eine brauchbare Basis bot, doch in Wirklichkeit wurde er, jedenfalls so weit es die Pharisäer betrifft, deshalb verworfen, weil er die Autorität der Thora untergrub und die auf ihr gegründete Religion gefährdete.

Daß Jesus dies wirklich tat, steht fest. Seine schließliche Stellungnahme war derartig, daß sie

nicht mehr mit der Anerkennung der Thora, wie die Pharisäer sie betrachteten, sich in Einklang bringen ließ. Aber es war wohl möglich und nach meiner Meinung auch tatsächlich der Fall, daß er erst nach und nach in diese Stellung gedrängt wurde, und daß er zu Beginn seiner Tätigkeit sich keines Widerspruches bewußt war zwischen dem, was er lehrte, und was die Thora in sich schloß. Das meinte er vermutlich, wenn er sagte: „Denket nicht, daß ich gekommen bin, die Thora und die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen." [1]) Seine Polemik richtete sich damals nicht gegen die Thora selbst, sondern gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer als unzulängliche Ausleger derselben. „Denn ich sage euch, wenn es mit eurer Gerechtigkeit nicht mehr ist als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern, so werdet ihr mit nichten in das Reich der Himmel kommen." [2])

Hier besteht kein Widerspruch zwischen dem Begriff der Thora und dem vom Leben im Himmelreich. Auch Jesus betrachtete die Thora wenigstens damals als die höchste und endgiltige Offenbarung, die Gott Israel gegeben. Sie erfüllen hieß nicht bloß ihre Vorschriften befolgen, sondern das ganze Leben im Denken, Sprechen und Handeln dieser göttlichen Anleitung entsprechend zu gestalten. Und Jesus behauptete, daß die Phari-

[1]) Matth. 5, 17.

[2]) Matth. 5, 20.

säer nicht den richtigen Weg einschlugen, dieses Ziel zu erreichen. Er selbst war gekommen, die Thora zu erfüllen, indem er ihren Einfluß bestimmend auf sich wirken ließ, und indem er zeigte, wie es gemacht werden konnte und sollte. Irgend ein Gedanke, sie abzuschütteln, nachdem er ein für allemal ihre Forderungen erfüllt hatte, liegt in einem Ideenkreise, an den, wie man ruhig sagen kann, Jesus auch nicht im Traume gedacht hat.

Wenn jedoch die hier gebotene Erklärung zutrifft, so ist es klar, daß, was er noch immer unter der Thora und der Religion der Thora verstand, in Wirklichkeit das nicht war. Er war aufgewachsen in derselben Anschauung von der Thora wie jeder andere fromme Jude, und er wurde nicht mit einem Male inne, daß das, was er unter Religion verstand, nicht mit den Worten der Thora ausgedrückt werden konnte. Die Pharisäer merkten den Unterschied früher als er, und während er für seine Religion eine andere Form fand, blieben sie bei der alten Form, weil sie nur diese kannten und keine andere verstehen konnten. Für sie war, was er tat, nicht Wiederherstellung oder Erweiterung oder Veredelung der alten Religion, sondern Zerstörung derselben, und soweit es den Begriff der Thora betraf, hatten sie sicher recht. Thora und Jesus konnten nicht in Harmonie bleiben. Die beiden waren von Grund aus unvereinbar, und die Pharisäer, die „bei dem zu bleiben entschlossen waren, was sie gelernt

hatten",[1]) d. h. bei der Thora, mußten natürlich zu Gegnern Jesu werden.

Dieser Riß zeigte sich nur allmählich, und was ihn zuerst den Pharisäern und dann Jesus selbst zum Bewußtsein brachte, zeigte sich bei Gelegenheit der verschiedenen Disputationen, wo man auf die Grundprinzipien zurückzugehen hatte.

Ich führe zuerst den Fall von der Heilung eines kranken Mannes am Sabbath an, wie er erzählt wird in Markus 3, 1—6: „Und er trat wieder in die Synagoge ein; und darin war ein Mann, dessen Hand verdorrt war. Und sie paßten auf, ob er ihn heilen würde am Sabbath, damit sie ihn anklagen könnten. Und er sagt zu dem Menschen mit der verdorrten Hand: auf, tritt vor! Und er sagt zu ihnen: ist es erlaubt, am Sabbath Gutes zu tun oder Böses zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten? Sie aber schwiegen. Und er sah sie an ringsherum im Zorn, betrübt über die Verstockung ihres Herzens, und sagte zu dem Menschen: strecke deine Hand aus, und er streckte sie aus, und seine Hand ward hergestellt. Und die Pharisäer gingen alsbald hinaus und faßten mit den Herodianern einen Beschluß wider ihn, ihn umzubringen." Es ist offenbar, daß der Erzähler dieser Geschichte die Pharisäer nicht liebte, und es wäre nicht unbillig, dieses Vorurteil bei seiner Darstellung des Sachverhalts gehörig in Anschlag zu bringen. Wir aber wollen all das auf sich beruhen lassen. Jesus

[1]) 2. Timotheus 3, 14.

forderte die Pharisäer auf, zu sagen, ob die Thora das Heilen am Sabbath gestattet oder nicht. Wenn er keine Antwort erhielt, so war es gewiß nicht, weil sie keine zu geben hatten. Sie würden sagen: „Warum am Sabbath tun, was an einem anderen Tage getan werden kann, wenn dadurch der Sabbath verletzt wird. Die Thora sagt, der Sabbath soll heilig gehalten werden, und das geschieht, indem man sich von gewissen Handlungen zurückhält, die an sich recht und gut sein mögen. Wir glauben, der rechte Weg, die Thora zu erfüllen, also Gottes Willen zu tun, besteht darin, das und das zu tun, und wir glauben, es ist Gottes Wille, daß, wo es sich um Lebensgefahr handelt, der Sabbath verletzt werden darf, in welcher Weise auch immer es nötig ist. Aber wegen einer weniger dringenden Sache darf er nicht verletzt werden. Hier dieser Mann mit der verdorrten Hand befindet sich nicht in unmittelbarer Lebensgefahr. Gewiß ist es ein gutes Werk, ihn zu heilen. Aber warum wurde das nicht schon früher getan? Und wenn nun seine Heilung auch einen Tag später erfolgte, wäre dies denn so schlimm für jemand, der schon lange in dieser Lage war, daß seinetwegen der Sabbath verletzt werden müßte?“ Diese Art Antwort würden die Pharisäer gegeben haben. Gewiß, die Entgegnung ist schnell bei der Hand: Gutes zu tun ist recht an jedem Tage, ob Sabbath oder nicht. Aber darum handelt es sich nicht. Die Frage Jesu war: „Ist's g e s e t z l i c h?“ d. i. „Ist es im Einklang mit der Thora?“ Und

die Pharisäer waren vollkommen im Recht mit ihrer Meinung, daß es nicht im Einklang mit der Thora stand. Wenn Jesus die Thora anders auslegte, so war das seine Sache. Sie aber wären auch dann nicht geneigter gewesen, ihm zuzustimmen, wenn er wirklich „sie rings herum im Zorn ansah". Seine Tat war ja ein Angriff auf die Thora, was immer auch seine Absicht gewesen sein mag.[1])

[1]) Daß Jesus auch Teufel austrieb, war an sich noch kein Grund zu einer Kontroverse mit den Pharisäern, da diese dasselbe taten, und außerdem der eine Teil niemals die Teufelsaustreibungen des andern anzweifelte. Doch geht aus Markus 3, 22—30 hervor, daß die Pharisäer Jesus beschuldigten, seine Heilungen mit Hilfe Belzebubs, des Fürsten der Teufel, zu bewirken, und Jesus klagte sie der Sünde gegen den Heiligen Geist an wegen ihrer böswilligen Verleumdung, dem teuflischen Einfluß das zuzuschreiben, was der gottgegebenen Kraft zu verdanken war. Dann folgte die berühmte Erklärung: „Wer aber auf den Heiligen Geist lästert, hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern er ist einer Sünde schuldig für die Ewigkeit." (Markus 3, 29.) Dies ist die Grundlage der Lehre von der unverzeihlichen Sünde in der christlichen Theologie. Sie beruht ganz und gar auf dem mißverstandenen Ausdruck „hat keine Vergebung in Ewigkeit", ein Mißverständnis, welches schon in Matth. 12, 32 erscheint, wo gesagt wird, daß einem solchen „weder in dieser noch in der zukünftigen Welt" vergeben wird. Der Ausdruck bei Markus „hat keine Vergebung in Ewigkeit" ist der Schlüssel für den wahren Sinn des Ausspruches Jesu. Der christliche Leser, der ihn nur an dieser einen Stelle findet, glaubt natürlich, daß er etwas ganz außergewöhnliches ist und einen furchtbaren Sinn hat. In Wirklichkeit aber ist es eine jüdische, für ganz gewöhnliche Umstände gebrauchte Redewendung. Im Talmud (j. Baba Kamma 6c) ist eine Stelle, die von Injurien und Beschimpfungen handelt, die ein Mensch dem

F Nicht die Pharisäer sondern die Essäer.

Die Frage der Verletzung des Sabbaths wurde in anderer Form bei dem in Markus 2, 23—28 beschriebenen Vorfall und auch anderweitig aufgeworfen. Das ist besonders wichtig, weil dies Ge-

---

andern zufügt. Ein Rabbi schlägt ein Mittel zur Versöhnung vor, worauf ein anderer Rabbi erwidert: „Das würde gehen, wenn es nicht eine Verleumdung wäre, aber wenn er seinem Mitmenschen einen schlechten Namen gemacht hat, hat er keine Vergebung in Ewigkeit." Hier ist gar nicht die Rede von einer Sünde, die Gott nicht verzeihen will, sondern von einer Beleidigung, welche ein Mensch nicht verzeihen will oder nicht verzeiht. Es soll damit bloß gesagt werden, daß Verleumdung eine der am schwersten zu verzeihenden Kränkungen ist. Der Rabbi, der das gesagt hat, dachte dabei gar nicht entfernt an eine unverzeihliche Sünde, wie Christen sie sich vorgestellt haben. Die feststehende Lehre der pharisäischen Theologie über die Sündenvergebung lautet, daß Gott denen, die bereuen, immer vergibt, wenn sie bereuen[F] (siehe über Vergebung in Kapitel IV). Der Ausdruck „für ewig" wird im Talmud im Zusammenhang mit solchen Dingen gebraucht, die jeden theologischen Sinn ausschließen. Z. B. j. Moëd Katan 83d von den Rissen in der Kleidung der Trauernden: „Sie nähen die Stücke nicht in Ewigkeit zusammen." Danach ist mit der Erklärung Jesu nicht gemeint, daß da eine Sünde vorliege, die Gott in Ewigkeit nicht vergeben wird, vielmehr brandmarkt damit nur ein mit Recht empörter Mann eine böswillige Verleumdung. Der Ausdruck „ist einer ewigen Sünde schuldig" ist nur eine weitere Ausführung von „hat keine Vergebung in Ewigkeit". Es verdient in diesem Zusammenhange besondere Beachtung, daß dort, wo Jesus im Talmud erwähnt wird, niemals die Anklage vorkommt, daß er vom Teufel besessen war oder die Hilfe des Fürsten der Teufel in Anspruch nahm. Siehe mein „Christianity in Talmud and Midrash", wo alle auf Jesu bezüglichen Stellen im Talmud und Midrasch gesammelt und erklärt sind.

F Joma 4,2.

legenheit zu der Erklärung gab, daß „der Sabbath für den Menschen da ist und nicht der Mensch für den Sabbath." Daß die Jünger am Sabbath Kornähren abpflückten, wurde durch die Pharisäer beanstandet. Jesus verteidigte es durch einen Hinweis auf die Heilige Schrift, der nicht als durchschlagend gelten kann, und durch die eben zitierte Erklärung, welche nur dann eine wirksame Verteidigung ist, wenn dieselbe besagen würde, daß der Sabbath, wie es dem Menschen paßt, aus jeder geringfügigen Ursache beiseite geschoben werden kann. Die Pharisäer würden gewiß der Erklärung über den Sabbath zugestimmt haben, (wie sie Mechilta 103b, 104a und b. Joma 85b zu finden ist), aber die derselben von Jesus gegebene Auslegung hätten sie nicht zugelassen. Sie würden sagen, der Sabbath ist eine zum Besten des Menschen getroffene göttliche Einrichtung, und wenn auch aus wichtigen Gründen manchmal der Sabbath verletzt werden darf, so ist das doch nicht der Laune dessen überlassen, der ihn gerade verletzen will. Wenn das erlaubt wäre, so wäre der Segen des Sabbaths dahin und die göttliche Absicht vereitelt. Vom Standpunkt der Thora war keine andere Antwort möglich, und wenn Jesus bei seiner Behandlung des Sabbaths sich nicht an die bisher geübte Observanz hielt, so zeigte er damit, daß er den Gegenstand nicht vom Standpunkte der Thora aus betrachtete.

Inwieweit er sich dieses Gegensatzes bewußt war, oder vielmehr, wann er ihn gewahr wurde,

kann kaum bestimmt werden. Aber hinsichtlich der Ehescheidung war seine abweichende Meinung nicht mißzuverstehen. Der Streit betraf nicht die Ehescheidung an sich, sondern die Stellung, welche die Thora dazu einnimmt. Jesus verurteilte die Ehescheidung (Markus 10, 2 ff.). Mag er die eine Ausnahme gestattet haben oder nicht, seine allgemeine Verurteilung derselben steht außer Frage. Aber auch die Pharisäer verurteilten die Ehescheidung. Sie konnten sie nicht abschaffen, aber sie suchten so viel als möglich die uralte Freiheit des Ehegatten, seine Gattin nach Belieben verstoßen zu dürfen, einzuschränken. Es ist oft gegen Hillel und Akiba geltend gemacht worden, daß sie die Ehescheidung aus nichtigen Gründen gestatteten, und Schammai ist gelobt worden, weil er sie nicht gestattete außer wegen Untreue. Weder der Tadel noch das Lob ist gerechtfertigt oder auch nur erforderlich. Die einzige sachliche Differenz zwischen Hillel und Schammai betraf die Frage, ob die Thora Ehescheidung wegen geringfügiger Gründe zuließ oder nur wegen des einen wichtigen Grundes. Es handelte sich also nur um die Auslegung einer von Hillel und Schammai gleichmäßig anerkannten Autorität, nicht aber um die private Ansicht beider vom sittlichen Charakter der Ehescheidung. Wenn Hillel und Schammai die Auslegung der Thora in Übereinstimmung mit ihrem eigenen sittlichen Urteil zu bringen vermocht hätten, würden sie das sicherlich getan haben. In der Tat zeigt die

talmudische Behandlung des Gegenstandes die Tendenz, die Ehescheidung zu erschweren und die Ehefrau wo irgend möglich gegen die Laune des Mannes zu schützen. Aber angesichts der Tatsache, daß die Thora, die geschriebene Thora, ausdrücklich die Ehescheidung gestattet,[1]) konnten selbst Hillel und Akiba keine gegenteilige Ansicht aussprechen.

Was also die Verdammung der Ehescheidung an sich betrifft, befanden sich die Pharisäer mit Jesus in vollkommener Übereinstimmung, wenn sie auch wahrscheinlich nicht soweit gingen, gar keine Ausnahme zuzulassen, vorausgesetzt, daß Jesus selbst so weit ging. Der Streitpunkt betraf die Thora, soweit sie sich auf den Gegenstand bezog. Das erhellt daraus, daß Jesus selbst an die Thora appellierte. Er fragte die Pharisäer: „Was hat euch Moses befohlen?" Offenbar dachte er dabei an die Stelle (Gen. 1, 27) „als Mann und Frau schuf er sie" usw. Aber die Pharisäer machten dagegen das ausdrückliche Gebot geltend (Deut. 24, 1): „Er schreibe ihr einen Scheidebrief" usw. So stand hier Thora gegen Thora. Die Pharisäer würden sagen: „Wir stimmen mit dir überein, daß die Ehescheidung so weit wie möglich eingeschränkt und vermieden werden sollte, aber nichtsdestoweniger können wir sie nicht als ungesetzlich verurteilen, weil die Thora, die Gottes eigne Lehre ist, sie ausdrücklich erlaubt und sogar

[1]) Deut. 24, 1.

anbefiehlt. Aber du, der du sie als ungesetzlich verurteilst, wie willst du das mit der Thora in Einklang bringen?" Jesus antwortete, daß die Zulassung der Ehescheidung nur ein Zugeständnis an die menschliche Unvollkommenheit war, und daß die wahre Absicht Gottes in der Stelle Gen. 1, 27 ausgedrückt ist. Aber aus dieser Antwort ergab sich mit Notwendigkeit, daß die geschriebene Thora, wenigstens in diesem einen Falle, nicht göttlich und vollkommen war, weil sie sich selbst widersprach. Und eine solche Antwort war fatal für die Anerkennung der Geltung der Thora, wie die Pharisäer sie verstanden. Für sie wog die Tatsache, daß Jesus in diesem einen Falle entschieden die göttliche Autorität der Thora abgelehnt hatte, die andere Tatsache auf, daß sie sachlich über die Ehescheidung an sich in einer weitgehenden Übereinstimmung mit ihm sich befanden. Das Resultat der Kontroverse wird bei den Pharisäern sowohl wie bei Jesus den Eindruck vertieft haben, daß sein Standpunkt nicht derjenige der Thora war, und daß sein Grundprinzip mit dem ihrigen unvereinbar sei.

Eine weitere Phase in dem Gegensatze zwischen Jesus und den Pharisäern zeigt sich bei dem Vorfall, der in Markus 7, 1—23 geschildert ist, dessen Stichwort „Korban" ist. Die Pharisäer und Schriftgelehrten fragen Jesus, „warum seine Jünger nicht der Tradition der Ältesten folgten und ihr Brot mit ungewaschenen Händen äßen." Jesus wendete sich weg von ihnen und beschuldigte sie,

das Wort Gottes durch ihre Tradition zu verleugnen. „Denn Moses sagte: Ehre deinen Vater und deine Mutter, und: wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben. Ihr aber sagt: wenn ein Mensch zu Vater oder Mutter sagt: Korban, das heißt: eine Opfergabe soll sein, was du von mir zu Nutzen nimmst, den lasset ihr für Vater oder Mutter nichts mehr leisten. So tut ihr das Wort Gottes aus mit eurer Überlieferung, die ihr weiter gebet, und noch allerlei dergleichen tut ihr.“ Nun würden die Pharisäer, selbst wenn die gegen sie erhobene Beschuldigung zuträfe, daß sie niemand zum Zweck der Elternehrung von einem Gelübde entbinden wollten, damit noch nicht „das Wort Gottes mit ihrer Überlieferung austun“, im Gegenteil, sie würden es aufrecht erhalten. Denn während Exod. 20, 12 sagt: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“, sagt Num. 30, 3: „Wenn jemand dem Ewigen ein Gelübde tut oder einen Eid schwört, um sich etwas zu versagen, so soll er sein Wort nicht brechen; genau so, wie er es ausgesprochen hat, soll er handeln.“ Da sind keinerlei Bestimmungen vorgesehen, um Gelübde zu annullieren, ausgenommen diejenigen einer Frau durch ihren Gatten oder ihren Vater unter gewissen Bedingungen. Die Praxis, ganz allgemein Gelübde zu annullieren, wurde durch die Rabbinen eingeführt, und sie gaben zu, daß es dafür keinen direkten Anhalt in der Heiligen Schrift gab. Wenn daher im Falle, daß jemand ein Gelübde zum Nachteil seines Vaters oder seiner Mutter getan

hatte, sie es ablehnten, ihn davon zu entbinden, so würden sie damit die Heilige Schrift gegen ihre Tradition aufrecht erhalten. Zwar stünde dann die Heilige Schrift gegen die Heilige Schrift, aber dafür wäre Moses und nicht sie verantwortlich, und die Praxis, Gelübde zu annullieren, würde diesen Widerspruch aufheben und ist vielleicht auch dieser Absicht entsprungen. Doch dem sei, wie ihm wolle, der den Pharisäern gemachte Vorwurf, das Wort Gottes mit ihrer Überlieferung aufzuheben, fände im vorliegenden Fall keine Stütze, selbst wenn es wahr wäre, daß sie sich weigerten, einen Mann eines derartigen Gelübdes zu entbinden.

Doch die Behauptung, daß sie es wirklich ablehnten, widerspricht der ausdrücklichen Angabe der Mischna, welche die kodifizierte Tradition ist, und wäre überdies durchaus nicht im Sinne der rabbinischen Ethik in Bezug auf Ehrung der Eltern. Die kritische Stelle ist M. Nedarim 9, 1 und lautet: „R. Elieser sagt: Man öffnet einen Ausweg für jemand mit der Ehrung von Vater und Mutter. Die Weisen verbieten es. R. Zadok sagte: Bevor sie ihm einen Ausweg eröffnen mit der Ehrung von Vater und Mutter, sollten sie ihm lieber mit der Ehrung Gottes einen solchen eröffnen. Wäre dem so, dann gäbe es keine Gelübde. Die Weisen stimmen mit R. Elieser darin überein, daß sie, wenn die Sache nur zwischen ihm und seinen Eltern sich abspielt, ihm einen Weg eröffnen mit der Ehrung derselben.“ Zwei Fälle

werden hier unterschieden: in dem ersten wird jemand, wenn er irgend ein Gelübde tut, nicht davon entbunden, weil die Eltern der Vorwurf treffen würde, einen so voreiligen und unklugen Sohn zu haben. Er muß sein Gelübde halten. Aber im zweiten Fall, wenn jemand ein Gelübde tut in einer zwischen ihm und seinen Eltern sich abspielenden Sache, d. h. wenn das Halten des Gelübdes denselben Kränkung oder Verlust bereiten würde, dann muß er mit dem Argument der Ehrung der Eltern davon entbunden werden. Die Erklärer der Mischna stimmen alle in dieser Auslegung überein, so daß also über die Absicht der Mischna kein Zweifel besteht. Mehr noch, est ist kein Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß jemals eine andere Meinung bestanden hätte, als ob die jetzt in der Mischna gemachte Angabe an die Stelle einer früheren getreten wäre. Es läßt sich absolut nicht erweisen, daß die Pharisäer jemals die ihnen von Jesus zugeschriebene Lehre befolgten oder verbreiteten, da dies aufs allerentschiedenste den Erklärungen ihrer eigenen gesetzlichen Autoritäten widerspricht.

Der Vorwurf ist um so hinfälliger, als die Pharisäer, welche Schwächen sie auch sonst gehabt haben mögen, immer den größten Respekt vor den Eltern zeigten. Der Angriffspunkt hätte kaum unglücklicher gewählt werden können als der in dem Falle betreffend Korban, und es hätte den Pharisäern nicht die geringste Schwierigkeit bereitet, den Vorwurf zu entkräften. Mag nun der dem

geschilderten Vorfall zugrundeliegende Irrtum auf den Evangelisten oder auf Jesus selber zurückgehen, der Irrtum bleibt als solcher bestehen. Daher ist es unbillig, nur gestützt aufs Neue Testament, wie immer auch seine Niederschrift erfolgte, die Pharisäer zu beschuldigen, daß sie das leugneten, was sie selbst ausdrücklich verordnen. Das ist Tatsache. Wie die falsche Angabe[1]) zustande kam, weiß ich nicht und will ich auch nicht weiter untersuchen. Natürlich wird dadurch in keiner Weise die Wahrheit des von Jesus aufgestellten Prinzips berührt: „Nichts was von außen in den Menschen hinein kommt, kann ihn verunreinigen usw.". Das bezeichnet in der Praxis, wenn auch vielleicht nicht in der Theorie, einen vollkommenen Bruch mit dem Pharisaismus, da doch die Thora aufs genaueste zwischen rein und unrein unterschied und lehrte, daß von außen kommende Dinge verunreinigten. Die Pharisäer hielten sich an die Thora, Jesus setzte sich in diesem Punkte über sie hinweg. Aber die Pharisäer konnten sagen und sagten, daß die Verunreinigung nicht durch die äußeren Dinge an sich bewirkt werde, sondern Gottes Wille bekunde, daß gewisse Handlungen und Berührungen vermieden werden. Warum er

[1]) „Korban" bedeutet nicht „Gott gegeben", wenigstens nicht, daß die Sache, in Bezug auf die das Gelübde getan wurde, zu heiligem Gebrauch geweiht war. „Korban" ist bloß die Eingangsformel für ein Gelübde. Wenn z. B. jemand sagen würde: „Korban, wenn du mein Haus betrittst", so wäre gemeint: „Ich gelobe, daß du nicht eintreten wirst."

das gewollt hatte, wußten und untersuchten sie nicht, genug, daß dies sein Wille war und daß er ihn in die von ihm gegebene Thora mit aufgenommen hatte. Wenn nun eingewendet würde: „Desto schlimmer für eine Religion und eine Ethik, welche auf der Thora basiert", so hieße das nur eine Prinzipienfrage aufrollen, und diese würde dann je nach dem prinzipiellen Standpunkt verschieden beantwortet werden. Ich bemerke nur, daß die Religion der Thora durch die Tatsache gehemmt wurde, daß sie Dinge in eine höhere Sphäre erhob, in die sie zum Teil wenigstens ursprünglich absolut nicht gehörten. Doch die Pharisäer waren außerstande, diese Tatsache zu erkennen, während sie ihr bestes und mehr als ihr bestes taten, um einer Schwierigkeit Herr zu werden, deren Wesen sie weder verstanden noch verstehen konnten.

Der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern findet seinen schärfsten Ausdruck in der langen Rede Matth. 23, deren Grundton ist: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler!" Es ist oft zu beweisen versucht worden, daß nicht Jesus selbst alle diese harten Worte in seiner Rede gesprochen habe, daß sie vielmehr die Feindseligkeit der jungen Kirche gegen diejenigen wiedergeben, die ihren Gründer umgebracht hatten. Das ist möglich, und gewiß neigen die Evangelisten nirgends einer günstigen Beurteilung der Pharisäer zu. Aber ich glaube doch, mich dieses Arguments nicht bedienen zu dürfen, um mich der Pflicht zu entziehen, mich mit dieser Rede zu be-

schäftigen. Überdies kann ich es nicht unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich finden, daß Jesus alle diese Dinge gesagt haben soll. Nachdem er tatsächlich mit der Religion der Thora gebrochen hatte und, in die Enge getrieben, gleichsam mit dem Rücken gegen die Mauer kämpfen mußte, ist es nur menschlich begreiflich, wenn er so heftige Worte gegen seine Gegner findet. Und wer hielte, wenn es sich um irgend einen Anderen handelte, die unter solchen Umständen gefallenen Worte für den Ausdruck eines ruhig überlegten Urteils über die angeredeten Personen, oder sähe in ihnen gewichtige Zeugnisse für die Wahrheit der aufgestellten Behauptungen? Ich gehe nicht die mannigfachen Vorwürfe durch, um die Wahrheit oder Übertriebenheit derselben abzuwägen. Ich will auch nicht die Vermutung aussprechen, daß vielleicht die Pharisäer um diese Zeit sehr schlecht waren, während sie früher achtunggebietender waren und merkwürdigerweise auch später wieder zu ihrer ursprünglichen Art zurückkehrten. Noch will ich zugeben, daß es vielleicht auf die große Masse zutraf, daß aber Männer wie Hillel, Gamliel und Jochanan ben Sakkai ehrenvolle Ausnahmen waren. Wenn es überhaupt zutraf, so traf es am meisten auf Hillel und Gamliel und ihresgleichen zu, weil sie den Pharisaismus in seiner Vollendung vertraten, und ihre Religion die Religion der Thora war in ihrer ganzen Höhe und Tiefe, Länge und Breite. Was nur irgend Wahres vom Pharisaismus gesagt werden konnte, ob gutes

oder böses, das traf auf die Religion zu, nach welcher diese Männer lebten.

Ich fasse all diese uneingeschränkten Anklagen als den endgültigen Ausdruck des unversöhnlichen Gegensatzes auf, der zwischen Jesus und der Religion der Thora bestand. Und ich werde mich damit begnügen, einige Bemerkungen über die Tatsache und ihre Bedeutung zu machen. Was die Bezeichnung als „Heuchler" anbelangt, so ist mit dem Erheben dieser Beschuldigung noch nicht ihre Berechtigung erwiesen. Daß Heuchelei unter der Religion der Thora möglich ist, ist unleugbar, aber sicher besteht zwischen beiden kein notwendiger Zusammenhang. Die Pharisäer waren sich selbst ganz klar darüber, daß es Heuchler in ihren Reihen gab.[1]) Die Entgegnung wäre berechtigt, daß auch unter den Bekennern des Christentums sich Heuchler fanden. Aber eine Gegenbeschuldigung ist kein Argument. Die ganze Frage ist in der Tat unschwer zu verstehen, wenn man die schon gegebene Erklärung der Religion der Thora festhält. Die in die Tat umgesetzte Theorie dieser Religion brachte es mit sich, daß vieles in einer ganz besonderen Weise getan werden mußte. Selbst solche Handlungen, die an sich von geringer oder gar keiner Bedeutung waren, erlangten eine Bedeutung, wenn die Thora für ihre Ausführung eine

[1]) Siehe die oft zitierte Stelle, wo die sieben Klassen der Pharisäer beschrieben werden, b. Sota 22b. [Vgl. darüber Chwolson Das letzte Passahmahl Christi 116 Anm. 3, wo alle Parallelstellen angegeben.]

besondere Art und Weise vorschrieb. Sie wurden ausgeführt als eine Erfüllung von Gottes Willen über diesen besonderen Punkt, und sein Wille wurde nur dann erfüllt, wenn der Handelnde die bewußte Absicht hatte, ihm zu dienen. Das bloße opus operatum war wertlos. Für den Pharisäer, der von der Thora als Grundprinzip ausging, bedeutete die Ausführung einer Menge anscheinend ganz bedeutungsloser Handlungen den klar vorgeschriebenen Weg, die Religion in die Tat umzusetzen, und er hatte seine Freude daran. Aber jemandem, der nicht von der Thora als Grundprinzip ausging, fehlte der Schlüssel zum Verständnis dessen, was die Pharisäer taten und warum sie es taten. Wenn ein solcher die unmittelbare Autorität seines Gewissens und seine direkte Anschauung von Gott als Grundprinzip ansah, und dann die Pharisäer nach seinem Maßstab, nicht nach dem ihrigen beurteilte, dann konnte er nur zu leicht zu dem Schlusse kommen, daß sie Heuchler wären, weil er sie Dinge mit der größten Wichtigkeit behandeln sah, denen das Gewissen gar keine Aufmerksamkeit schenken würde, und er konnte zu dem Urteil gelangen, daß Menschen, die sich schon damit begnügten, in solcher Weise sich ihrer religiösen Pflichten zu entledigen, entweder gar nicht wußten, was Religion eigentlich bedeutet, oder eine Frömmigkeit für sich in Anspruch nahmen, die sie gar nicht besaßen. Die Religion der Thora ist leicht einer Mißdeutung ausgesetzt, die ihren Bekennern den Vorwurf der Heuchelei

zuzieht. Aber abgesehen von besonderen Fällen, in welchen dieser Vorwurf erhoben werden konnte, zeigt dieser Vorwurf nur, wie weit diejenigen, die ihn erhoben, von einem richtigen Verständnis der pharisäischen Religionsauffassung entfernt waren. Man kann mit Recht ihre Religionsauffassung als unvollkommen erklären, doch sie auf Grund einer anderen Religionsauffassung als Heuchler zu verurteilen, ist nicht gerechtfertigt, gleichviel von welcher Seite es geschehen ist.

Hiermit komme ich zum Abschluß dessen, was ich über den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern zu sagen habe. Der Konflikt bestand zwischen zwei von Grund aus verschiedenen Religionsauffassungen, nämlich derjenigen, deren höchste Autorität die Thora war, und derjenigen, deren höchste Autorität die unmittelbare Anschauung Gottes im Gemüte und Gewissen des Einzelnen war. Die Pharisäer vertraten die eine, Jesus die andre. Die einzelnen Gelegenheiten des Streites, von denen einige erwähnt wurden, dienten vor allem dazu, diesen fundamentalen Gegensatz hervortreten zu lassen. Jedenfalls besteht darin ihre hauptsächlichste Bedeutung.

Der Kampf war ungleich, weil bei demselben eine Idee gegen eine Persönlichkeit stand. Die Idee der Thora war erhaben und verdiente all die hingebende Treue, welche auf ihre Verwirklichung wie auf ihre Verteidigung gewendet wurde. Aber es es war eine I d e e, vermittelt durch die Auffassung derer, die ihr anhingen. Jesus war eine lebende

Seele mit der geistigen Gewalt einer übermächtigen Persönlichkeit, und gegen ihn konnte die Idee der Thora nicht obsiegen. Das war die wirkliche Bedeutung der Tatsache, daß er lehrte „wie jemand, der Vollmacht hatte, und nicht wie ihre Schriftgelehrten." Darauf gründete er seinen Anspruch, Sünden zu vergeben, welchen die Pharisäer nur als Gotteslästerung auslegen konnten.[1]) Das erscheint auch in allen seinen Beziehungen zu den Pharisäern als die Macht, die sich ihnen entgegenstellte, und die sie weder verstehen noch überwältigen konnten. Sie konnten unmöglich zu gleicher Zeit die Anschauung von der Thora als Basis ihrer Religion festhalten und die Autorität Jesu zugeben. Sie sahen nicht ein, warum sie die Thora verlassen sollten. Was konnten sie also anderes tun, als Jesum verwerfen? Und wenn das Verdikt der Pharisäer in dem schon angeführten Ausspruch des Talmuds niedergelegt ist: „Jesus hat Zauberei getrieben, hat Israel irregeleitet und verführt",[2]) so beweist diese geringschätzige Abweisung, wie vollständig ihnen der Sinn abging für die Erkenntnis, daß es die Macht einer großen Persönlichkeit war, die sich ihnen entgegengestellt hatte. Ich glaube auch nicht, daß dies von jüdischer Seite bis auf den heutigen Tag jemals erkannt worden ist. Wenn die Pharisäer das erkannt hätten, wären sie ihm mit ganz anderen

[1]) Mark. 2, 7.

[2]) b. Sanhedrin 107b.

Fr. Bück, Gesch. d. jüd. Volkes, 3. Aufl. S. 134 f.

Argumenten entgegengetreten, möglich auch, daß sie dann überhaupt in keine Kontroverse sich eingelassen hätten. So aber blieben sie innerhalb ihres gewohnten religiösen Gedankenkreises und fanden nach wie vor in der Thora die Befriedigung ihrer seelischen Bedürfnisse, eine wirkliche Befriedigung wirklicher Bedürfnisse, so wie sie Menschen fühlten, die nicht Heuchler und Betrüger, sondern voll ernster Frömmigkeit waren und sich vor allem angelegen sein ließen, den Willen ihres Vaters im Himmel in der Weise zu tun, wie er es nach ihrem Glauben wünschte.

Wenn auf Seiten der Pharisäer ein absolutes Unvermögen bestand, die religiöse Stellung Jesu zu verstehen, so war auf seiner Seite dasselbe Unvermögen,[1]) die religiöse Stellung der Pharisäer zu verstehen. Hätte er begriffen, was die Thora den

---

[1]) Ich bin gefragt worden, wie ich dieses angebliche Unvermögen Jesu, die Pharisäer zu verstehen, mit der großen Macht in Einklang bringen kann, die er sonst im Deuten des Charakters und im Verstehen der Gedanken derer bewies, mit denen er in Berührung kam. Meine Antwort lautet, daß nach meiner Auffassung Johannes 2, 25 nicht auf den geschichtlichen Jesus zutrifft, und daß, wenn er auch unleugbar tiefe Einsicht in Charakter und Gedanken der Menschen besaß, eine solche Einsicht doch Sympathie voraussetzt. Daß aber schließlich zwischen Jesus und den Pharisäern auch nicht die allergeringste Sympathie bestand, ist zu klar, um bestritten werden zu können. Da dem nun so ist, möchte ich behaupten, daß selbst er über diese Grenze nicht hinauskam, die ihn unfähig machte, den Standpunkt der Pharisäer zu verstehen. Diese Unfähigkeit war auf beiden Seiten die gleiche und aus demselben Grunde.

Pharisäern bedeutete, würde er zweifellos den Wunsch gehegt haben, ihnen „einen vollkommeneren Weg" zu zeigen, und würde nicht, wie er es doch getan hat, in Anklagen und Ausfällen sich ergangen haben, da so etwas ja seinen Plan vereitelt hätte.

Dies ist, wie ich glaube, die volle Wahrheit über das Unvermögen sowohl der Pharisäer als auch Jesu, einander zu verstehen, oder mit anderen Worten, die Unmöglichkeit einer Harmonie zwischen der Religion der Thora und der Religion der einzelnen Seele, wenn ich mich so ausdrücken darf. Diese Unverträglichkeit ist eine fundamentale. Das Christentum in all seinen Formen ist eine auf Persönlichkeit gegründete Religion, in deren Mittelpunkt eine Person steht. Und das Judentum, wenigstens seit den Tagen der Pharisäer, ist eine Religion, in deren Mittelpunkt nicht eine Person, jedenfalls keine menschliche steht, sondern die Thora. Es kommt der Wahrheit nahe, wenn man sagt, daß, was dem Christen Christus, dem Juden die Thora ist. So ist es für den Christen wie den Juden fast unmöglich, die Religion des anderen zu verstehen. Selbst Jesus konnte es nicht, und wenn er es nicht konnte, ist es da zu verwundern, wenn sein größter Schüler, Paulus, beim Übertritt von der einen Religionsanschauung zur andern in seinen neuen Glauben nicht die Erinnerung daran mithinübernahm, was der alte Glaube für ihn bedeutet hatte, als er darin lebte?

Zur weiteren Betrachtung des Hauptgegensatzes zwischen der Religion der Thora und der christlichen Religion werde ich im nächsten Kapitel kommen, wenn ich die Kritik der Thora in den Briefen des Paulus behandeln werde.

Viertes Kapitel.

Der Pharisaismus und Paulus.

Während Christen sich ihre Meinung von den Pharisäern gewöhnlich nach den Evangelien bilden, schöpfen sie ihre allgemeine Vorstellung vom Judentum aus den Briefen des Paulus, und wenn sie finden, daß das von ihm verurteilte Judentum tatsächlich das Judentum der Pharisäer ist, so kombinieren sie die so erworbenen Kenntnisse und begnügen sich mit dem Schlusse, daß die Pharisäer in der Theorie wie in der Praxis himmelweit vom Gottesreich entfernt waren. Ein Verdikt, das sich auf die Autorität von Jesu und Paulus stützen kann, mußte doch, wenigstens für Christen, als das letzte Wort in der Sache gelten, gegen welches es keine Appellation gab. Und in der Tat hat es sich immer behauptet und behauptet sich noch bis auf den heutigen Tag trotz aller Anstrengungen der Juden, sich auf der Gegenseite Gehör zu verschaffen.

Wenn ich im vorigen Kapitel die Beziehungen

der Pharisäer zu Jesus geprüft und die scharfe Gegnerschaft, in der sie zu einander standen, zu erklären versucht habe, so will ich in diesem Kapitel klar zu machen versuchen, wie Paulus dazu gelangte, die pharisäische Religionsauffassung so darzustellen, wie er es tat, und welche Gründe dafür sprechen, seine Darstellung als eine den Tatsachen nicht entsprechende zu erklären. Das pharisäische Judentum ist vollkommen bekannt, oder könnte es doch sein, denn es ist in der rabbinischen Literatur weitläufig aufgezeichnet durch Männer, welche mit einer hervorragenden Ehrlichkeit sowohl ihre Fehler wie ihre Tugenden der Nachwelt überlieferten. Es liegt dort für jedermann zum Studium offen da, und niemand ist berechtigt, zu sagen, seine Darstellung durch Paulus oder sonst jemand sei zutreffend oder nicht, bevor er die Sache selbst studiert hat. Der Umstand, daß es nur in hebräisch und aramäisch geschriebenen Büchern, (soweit sie nicht übersetzt sind), studiert werden kann, entbindet doch den Forscher nicht von der Pflicht, sie zu lesen, wenn er wirklich erfahren will, was die Wahrheit über den Gegenstand ist. Tut er es nicht, was ist dann seine Meinung wert?

Der Christ wird wahrscheinlich erwidern: „Wußte nicht Paulus selbst das alles? War er nicht geboren und erzogen als Jude? War er nicht ein Vollblutpharisäer? War er nicht „eifriger als seine Altersgenossen in der jüdischen Religion?“ War er nicht „im Punkte des Gesetzes

untadelig"?[1]) Wer konnte ein besserer und zuverlässigerer Zeuge in der Frage sein, was die jüdische Religion wirklich war?" Ja. Aber hat Paulus nicht die jüdische Religion verlassen? Schrieb er nicht über dieselbe, lange nachdem er sich zu einer anderen bekehrt hatte? Und ist es nicht jedem bekannt, daß ein Konvertit selten die aufgegebene Religion mit denselben Augen ansieht wie die ihr treu gebliebenen? Hätte Paulus, als er noch ein Pharisäer war, seine Gedanken über den Wert und Sinn des Pharisaismus niedergeschrieben, das wäre in der Tat ein wertvolles Zeugnis, und es wäre interessant, den Entwicklungsprozeß zu verfolgen, der ihn schließlich zu einer anderen Religion trieb. So aber ist das, was er über das Judentum sagt, kein Zeugnis dafür, was es ihm bedeutete, als er noch Jude war, noch was es denen bedeutete, die weiter Juden blieben. Wenn nun, was fraglos der Fall ist, seine Darstellung sehr weit von der ihrigen abweicht, so haben wir nicht das Recht, daraus den Schluß zu ziehen, daß seine Darstellung richtig ist, wie immer auch die andere sein mag, (ein Punkt, dem nachzuforschen sich nur wenige die Mühe nehmen). Vielmehr müssen wir, wenn wir können, für die ganz sonderbare Form seiner Darstellung des Pharisaismus eine Erklärung suchen. Eigentlich hätte ich Paulus gar nicht in diesem Buche zu berücksichtigen brauchen, denn genau genommen erfährt

[1]) Philipper 3, 4—5.

man von ihm nichts Direktes über die Frage, was der Pharisaismus eigentlich war. Aber indirekt ist sehr viel von ihm zu erfahren, denn mag nun seine Auffassung des Pharisaismus richtig sein oder nicht, sie zeigt uns jedenfalls, wie er einem ganz außergewöhnlichen Menschen erschien, der ihn von einem Standpunkt aus betrachtete, der nicht mehr jüdisch war. Und diese vom Wechsel des Standpunktes herrührende Veränderung im Bilde zu verstehen und zu würdigen, heißt soviel, wie den tiefsten Unterschied von Judentum und Christentum erfassen.

Zum Zwecke dieser Untersuchung benutze ich die Briefe, die Paulus' Namen tragen, wenigstens die vier großen, die wirklich von ihm herrühren. Ich konnte mich noch nicht überzeugen, daß irgend welche Sammlungen von zusammengesetzten und interpolierten Fragmenten so miteinander vereint werden könnten, daß sie den Eindruck einer einzelnen dahinter stehenden großen Persönlichkeit hervorzubringen imstande wären. Paulus mag weder immer mit sich selbst in Übereinstimmung, noch immer logisch gewesen sein. Aber wie irgend jemand diese Briefe mit ihrer ungestümen Beweisführung und ihren leidenschaftlichen Gefühlsergüssen lesen und noch denken kann, sie wären ein zusammengestückeltes Flickwerk von unbekannten Größen des zweiten Jahrhunderts, ist für mich ein Geheimnis. Ich nehme daher an: was in diesen Briefen steht, hat wirklich Paulus geschrieben; was er darin über sich

selbst sagt, ist wahr, und was er über das Judentum oder sonst etwas sagt, hielt er für wahr, als er es schrieb.

Die Wirkung von dem, was er schrieb, jedenfalls von dem, was er über das Judentum schrieb, war derartig, daß die Juden es als eine grausame an ihrer Religion begangene Ungerechtigkeit empfinden. Paulus selbst, denke ich mir, konnte darin nur die klare und notwendige Konstatierung seiner veränderten religiösen Stellung erblicken. Er hat es ausdrücklich bekundet, daß er durch seine Bekehrung ein anderer Mensch geworden sei in Christo,[1]) und darin liegt schon das Zugeständnis, daß er sich nicht mehr so genau vergegenwärtigen konnte, was der „alte Mensch" gefühlt, gedacht und geglaubt hatte. Er wird nur noch eine entfernte Erinnerung an abgetane Dinge behalten haben. Wenn er über die von ihm aufgegebene Religion schrieb, so tat er es nicht in der Weise, als wäre sie einst die seinige gewesen, vielmehr behandelte er sie wie etwas, das er nur als Draußenstehender beurteilen konnte, und das im Lichte der neuen Religion betrachtet mit verschiedenen Mängeln behaftet erscheinen mußte.

Über Paulus' frühere Anschauungen in irgend einem Punkte ist uns außer der von ihm selbst gemachten Angabe, daß er vor seiner Bekehrung ein eifriger und in sich geschlossener Pharisäer war, nichts bekannt. Uns wird er erst nach seiner Be-

[1]) 2. Cor. 5, 17.

kehrung bekannt, und die Schriften, die uns Kunde von ihm geben, sind frühestens zwanzig Jahre nach diesem Ereignis abgefaßt. Von seiner Bekehrung spricht er sehr wenig, nicht genug, um uns deutlich zu machen, was eigentlich vorgegangen war. Vielleicht hat er wirklich selber niemals in Worten genau angegeben, was eigentlich vorgegangen war, oder was überhaupt den Wandel herbeiführte. Soviel aber steht außer Frage, daß durch seine Bekehrung Christus der Mittelpunkt seiner Religion wurde. Von ihm hing sein ganzes Seelenleben ab. Sein ganzes Denken war durch seine Idee von Christus bedingt. Alle Seelenenergie, die zur Erfüllung seines Amtes ihm eigen war, schrieb er dem unmittelbaren persönlichen Einfluß Christi zu. Christus war in seinem religiösen Leben sein Ein und Alles, und die Grundlinien, auf denen seine spätere Laufbahn sich bewegte, so daß er der Apostel der Heiden wurde, waren vorgezeichnet durch seine Auffassung der Beziehungen, in welchen er zu Christus zu stehen glaubte. Christus schien auf eine wunderbare Weise ihn durchdrungen und Besitz von ihm ergriffen zu haben, so daß er der Paulus wurde, den wir kennen.

Darauf muß ein längerer oder kürzerer Prozeß gefolgt sein, durch den er sich dieser veränderten geistigen Stellung anpaßte, sich ihrer Wirkung auf sein früheres Glauben und Denken bewußt wurde und den Sinn der neuen ungewohnten Gedanken erfaßte. Denn es braucht nicht gesagt zu werden,

daß die Bekehrung seinen Gedankenkreis erweiterte, so daß er vieles innerlich erlebte, was früher unbeachtet und unverstanden geblieben war, wie er andererseits eine Umwertung dessen vornahm, was früher in ihm lebte. Aber von den Einzelheiten und dem Fortgang dieses Prozesses wissen wir nichts. Wir können z. B. nicht sagen, ob er damit begann, seine Haltung dem Judentum gegenüber festzulegen, oder ob er zuerst auf den Gedanken der Erlösung der Heiden geführt wurde. Wir kennen nur die lange nach Beendigung dieses Prozesses zu Tage getretenen Resultate, als er eine mehr oder weniger geschlossene Theorie von der göttlichen Vorsehung ausgebildet hatte, wie sie sich in der Weltgeschichte offenbart.

Das einleitende Kapitel des Römerbriefes zeigt, wie tief ihn das moralische Chaos der heidnischen Welt berührt hatte, doch die Tatsache ist dort nur erwähnt, um die Erklärung dafür zu geben. Denn eine Erklärung war notwendig. Ein solcher Zustand stand in furchtbarem Kontrast zu der Vollkommenheit, die in denjenigen gefunden werden sollte, die der allheilige Gott erschaffen hatte. Zweifellos gab es Unterschiede von besser und schlechter unter den Menschen, aber am Maßstabe der Vollkommenheit gemessen, d. i. der vollständigen Harmonie mit Gott, standen alle unermeßlich tiefer, als sie sollten. Nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden traf dieses verdammende Urteil. Freilich waren die Juden nicht der abscheulichen Laster schuldig, welche das Leben der

Heiden so entsetzlich machten, aber es war klar, daß am Maßstabe der gottgewollten Vollkommenheit gemessen, die Juden weit entfernt waren, den geforderten Grad zu erreichen. Auf der ganzen Welt, unter der ganzen Menge menschlicher Wesen „gab es keinen gerechten, auch nicht einen".[1])

Doch die Heiden, so argumentiert Paulus, hätten etwas von Gott wissen können und haben sogar etwas von ihm gewußt, aber sie verleugneten diese Kenntnis und „haben ihn nicht als Gott gepriesen oder mit Dank erkannt, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz hat sich verfinstert. . . . . Darum hat sie Gott dahingegeben durch ihres Herzens Gelüste . . . . . als welche vertauscht hatten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, und Andacht und Gebet gebracht dem Geschöpfe statt des Schöpfers".[2])

Und die Juden kannten wohl den Willen Gottes, denn ihnen hatte er denselben offenbart durch Moses und die Propheten, mit ihnen hatte er seinen Bund geschlossen und sie aus allen Völkern der Erde auserwählt, ihm ein eignes Volk zu sein. Wie kam es, daß auch sie so weit hinter dem zurückblieben, was von ihnen verlangt wurde? Muß es nicht daher kommen, (so schloß Paulus), weil das ihnen gegebene göttliche Gesetz[3]) gerade das

---

[1]) Röm. 3, 10.

[2]) Römer 1, 21. 24—25.

[3]) In den Zitaten aus Paulus gebrauche ich das Wort Gesetz statt Thora, weil Paulus von *νόμος* sprach. Daß er es

Mittel und die Gelegenheit zur Sünde bot? Wenn man gegen eine einzige Vorschrift sich verfehlte, so war damit schon die Harmonie zwischen Mensch und Gott zerstört, und in dem Gesetz selbst war nichts enthalten, sie wieder herzustellen.

Bei der großen Menge von Vorschriften bot das Gesetz so viele Gelegenheiten, diese Harmonie zu zerstören, und soweit es „heilig war und das Gebot heilig, recht und gut",[1]) war sein Ideal keiner menschlichen Anstrengung erreichbar. Seine Wirkung war nur, die Sünde zu vervielfältigen. Gerechtigkeit unter dem Gesetz war unmöglich, wenn unter Gerechtigkeit der Zustand vollkommener Harmonie zwischen Mensch und Gott verstanden wird.

„Aber nun," sagt Paulus,[2]) „ist Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden außerhalb des Gesetzes, wiewohl bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die da glauben. Denn einen Unterschied gibt es nicht; gesündigt haben sie alle und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, wogegen sie gerecht gesprochen

---

tat, ist charakteristisch für seine ganze Auffassung des Judentums. Wenn die griechische Sprache (ebenso wie die englische) kein Äquivalent für das Wort Thora besaß, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß ein Äquivalent notwendig ist, da ohne ein solches die ganze Beweisführung hinfällig wird.

[1]) Römer 7, 12.

[2]) Römer 3, 21 ff.

werden geschenkweise durch seine Gnade, vermöge der Erlösung in Jesus Christus“ usw.

Durch den Glauben an Jesus Christus wurde dem sündigen Menschen das Mittel dargeboten, diese Gerechtigkeit, d. h. Harmonie mit Gott, zu erlangen, die unter dem Gesetz vergebens gesucht worden oder in der Finsternis der heidnischen Sittenverderbnis verloren gegangen war. Und das hatte augenscheinlich Gott von Anfang an gewollt. Christus war das Werkzeug oder der Vermittler, durch welchen diese göttliche Absicht erfüllt werden sollte. Und die lange Verzögerung seines Kommens bedeutete anscheinend, daß es Gottes Wille war, „alle unter den Ungehorsam zu bringen, auf daß er sich aller erbarme“.[1])

Christus entledigte sich seiner ihm von Gott aufgetragenen Mission durch seinen Tod am Kreuze und seine darauffolgende Auferstehung, indem er die Verpflichtung des unerfüllten Gesetzes auf sich nahm und erfüllte und dadurch alle, sowohl Juden wie Heiden, von der Knechtschaft der Sünde erlöste. Gerechtigkeit war jetzt durch den Glauben an Christus zu erlangen, und ich nehme an, daß Paulus unter Gerechtigkeit die Harmonie mit Gott verstand, welche aus einer solchen Haltung des Gläubigen gegen Christus hervorging, wie sie Paulus selbst zeigte, d. h. der völligen Hingabe von

[1]) Römer 11, 32. Die Theorie ist natürlich durch die Tatsache bedingt, daß gerade damals Christus gekommen ist. Es ist ein Versuch, ein historisches Faktum in Ausdrücken weltgeschichtlicher, ewiger Weisheit zu deuten.

Herz und Geist an Christus in der Weise, „daß er den alten Menschen abtat“ und „eine neue Schöpfung“ wurde. Diejenigen, die das täten, würden dadurch zu einer vollkommenen Harmonie mit Gott gelangen, die eben Gerechtigkeit ist.

Ich halte mich nicht mit der Erklärung auf, die Paulus für den Umstand gibt, daß die angebotene Erlösung nicht allgemein angenommen wurde. Denn ich vergesse nicht, daß ich die Aufgabe habe, Paulus Ansicht über den Pharisaismus zu erklären und nicht ein Gesamtbild seiner Theologie zu geben. Ich übergehe deshalb alles, was von Erwählung und Verwerfung erwähnt wird, um zu der Frage zu kommen, wie die Juden in Paulus' Theorie behandelt wurden. Denn hier stand er der Tatsache gegenüber, daß die Juden Christus abgelehnt und nicht nur abgelehnt, sondern getötet hatten. In der nachdrücklichsten Weise hatten sie die von ihm angebotenen Gnadenmittel zurückgewiesen. Sie hatten so weit den Zweck vereitelt, zu dem Gott ihn gesandt hatte. Sie waren, wie schon erwähnt, gleich den Heiden unter den Ungehorsam gebracht, damit Gott sich ihrer erbarme. Und sie hatten diese Erlösung verschmäht. Wie war das zu erklären? „Hat Gott sein Volk verstoßen?“ fragt Paulus.[1]) Nimmermehr. „Verstockung ist zu einem Teil über Israel gekommen bis dahin, daß die Fülle der Heiden wird eingegangen sein.“[2]) Alles was Gott für Israel gewollt

[1]) Röm. 11, 1.
[2]) Röm. 11, 25.

und in den alten Schriften erklärt hat, war noch in voller Geltung, doch die Erfüllung wurde aufgehalten durch Israels Ungehorsam, und dieser Ungehorsam sollte Gottes Absichten dienen, indem durch ihn den Heiden die Erlösung zuteil werden sollte. Die volle Entwicklung dieses Gedankens ist in den Kapiteln 9 bis 11 des Römerbriefes zu finden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Auf diese Weise suchte Paulus über die furchtbare Schwierigkeit hinwegzukommen, die in der offenkundigen Tatsache lag, daß die Haltung der Juden Christus gegenüber durchaus nicht so war, wie man hätte erwarten müssen, wenn seine Theorie über die Person und die Wirksamkeit Christi zutreffend war. Man darf nicht vergessen, daß der Ausgangspunkt seiner Theorie seine eigne persönliche Beziehung zu Christus war, die er mit einer so intensiven Gewißheit empfand, daß sie nichts auch nur für einen Augenblick erschüttern konnte.

Das war seine Begründung der absoluten Wahrheit, und das mußte notwendig auch der Schlüssel sein, mit dem er alles, was er in der Welt wahrnahm und in der Geschichte der Menschheit las, sich erklärte. Wie er diesen Schlüssel in betreff der Heiden anwandte, kommt hier nicht in Betracht. Aber bei seiner Anwendung in betreff der Juden ging er von Voraussetzungen aus, die nun und nimmer von den Juden angenommen wurden. Er stellte die Beziehungen des Menschen zu Gott in Ausdrücken des Glaubens an Christus und der Ge-

meinschaft mit ihm dar, als ob vor dem Erscheinen Christi sowohl die Offenbarung wie auch die Gemeinschaft mit Gott nur eine teilweise und mangelhafte gewesen wäre. Die Juden stellten die Beziehungen des Menschen zu Gott in Ausdrücken der Thora dar, in der Erkenntnis der darin enthaltenen göttlichen Wahrheit und in kindlichem Gehorsam gegen Gott, dessen Vorschriften in ihr niedergelegt waren. Sie fanden in der Thora den Grund der Treue gegen Gott und der stets gegenwärtigen Gemeinschaft mit ihm, und so lange sie hofften, immer noch mehr von dem Inhalt der Offenbarung zu lernen, „wundervolle Dinge in der Thora zu schauen", und so lange sie einen immer innigeren Anschluß an Gott erstrebten, fühlten sie nie das Bedürfnis, die Thora durch andere Mittel der Offenbarung und Gemeinschaft zu ersetzen, als ob diese nur eine teilweise und mangelhafte wäre. Von der Thora mit Paulus zu behaupten, daß sie nur das Mittel sei, durch welches Gott den Weg für Christus vorbereitet habe, hieß so viel, wie ihr selbst nur eine sekundäre Bedeutung beimessen. Tatsächlich hat sie mehr Unheil als Segen gestiftet, wenn ihre Wirkung darin bestand, daß „die Übertretung völlig werde", und diese Wirkung wurde durchaus nicht gerechtfertigt durch die Gott beigelegte Absicht, „daß die Gnade überreich werde".[1]) Ein an Paulus erzogener Christ mag ja keine Schwierigkeit darin finden,

[1]) Römer 5, 20—21.

eine solche Handlungsweise dem heiligen und gerechten Gott zuzutrauen. Aber einem an der Thora erzogenen Juden war es unmöglich, das zu glauben, und er würde eine solche Zumutung mit Entrüstung zurückweisen, zum Teil auf Grund seiner Ehrfurcht vor Gott und zum Teil auf Grund seiner eigenen Erfahrung von der Thora und dem geistigen Leben unter ihr. Paulus' Theorie mochte für ihn selbst triftig sein, aber sie war nicht triftig für den Juden und, da er seine Schlüsse auf seinen Voraussetzungen aufbaute, schildert er nur ein unwirkliches Judentum, so wie es zweifellos hätte sein müssen, wenn seine Voraussetzungen wahr gewesen wären, wie es aber in Wirklichkeit und in der Erfahrung der Juden ganz gewiß nicht war.[1]) Paulus natürlich erklärte das Christentum und hatte mit dem Judentum nichts weiter zu tun, als für christliche Leser die offenkundigen Schwierigkeiten zu beheben, die es seiner Theorie in den Weg legte. Seine Auslegung des Judentums ist nicht eine Studie dieser

[1]) Ich bin gefragt worden, ob es nicht möglich wäre, daß die Kritik von Paulus vielleicht auf gewisse Richtungen oder Schulen der Pharisäer zutraf. Aber selbst wenn die Existenz einer derartigen Schule sich erweisen ließe, würde dies doch die Tatsache nicht ändern, daß Paulus selbst keine solche Unterscheidung macht, sondern die ganze theoretische Stellungnahme verdammt, die in der Halacha ihren Ausdruck fand. Ein Pharisäer, der die Halacha verwirft, wäre ein Widerspruch in sich. Meine Aufgabe ist, den Pharisaismus so wahr wie möglich nach seinen eignen Zeugnissen darzustellen, und ich bin nicht verpflichtet, der Kritik von Paulus irgendwie den

Religionsform um ihrer selbst willen, sondern die theoretische Ergänzung seiner Ansicht über das Werk Christi. Wenn Christus zu seiner Zeit erschien und die und die Aufgabe im Drama der Vorsehung erfüllte, dann muß das Judentum, das vor ihm war, die und die Bedeutung gehabt haben und von Gott bestimmt gewesen sein, die und die Resultate hervorzubringen. Das scheint mir die eigentliche Richtlinie für Paulus' Argumente gewesen zu sein. Und wenn er von seiner intensiven persönlichen Überzeugung von der inneren Gegenwart Christi ausging, ist es nicht zu verwundern, wenn er übersah, daß die Tatsachen im Judentum ganz und gar nicht zu seiner Theorie stimmten, oder daß er der Thora eine Aufgabe zuwies, die, wenn in die Tat umgesetzt, für die Existenz des Judentums unheilvoll gewesen wäre, lange bevor Christus auftrat. Aber Thora und Christus sind incommensurable Begriffe, und Paulus' Darstellung des pharisäischen Judentums ist folglich im besten Falle eine Verzerrung, im schlimmsten eine Erdichtung.

Ich werde jetzt bald Tatsachen zur Begründung dieses Urteils beibringen, das nicht eine voreilige Behauptung ist, sondern das Resultat reiflicher Erwägung darstellt, zu dem ich auf Grund jahrelanger Vergleichung des rabbinischen Judentums mit seiner Darstellung durch Paulus gelangt bin. Be-

---

Schein größerer Berechtigung zu geben, als ich ihr schon zugestanden habe.

vor ich aber an diesen weiteren Teil meiner Aufgabe gehe, will ich einen Augenblick innehalten, um den Unterschied zwischen der Haltung von Paulus und Jesus den Pharisäern und ihrer Religion gegenüber zu betrachten. In der Hauptsache besteht er darin, daß Paulus den Pharisaismus in der Theorie verurteilte, während Jesus es in der Praxis tat. Paulus hielt das ganze System für grundverfehlt auch bei aller relativen Vortrefflichkeit in Lebensführung und Charakter, die es bei denen bewirkte, die unter ihm standen. Er verurteilte es, trotzdem er selbst, wie er sagte, „im Punkte des Gesetzes untadelig" gewesen war. Jesus hingegen klagte die Pharisäer gewisser Sünden und Laster an, wie Heuchelei, Stolz, Selbstgerechtigkeit usw. und machte nicht gerade das Religionssystem der Thora als solches dafür verantwortlich, wenn er auch, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, die Thora in gewissen Punkten verwarf. Die Pharisäer selbst waren sich wohl bewußt, daß die von ihm gerügten Fehler unter ihnen tatsächlich vorkamen. Der Talmud legt ehrliches Zeugnis dafür ab an der so oft zitierten Stelle[1]) über die sieben Arten von Pharisäern.

Der Tadel Jesu läßt die Möglichkeit zu, daß wenigstens einige unter den Pharisäern fromm und gut gewesen sind. Und der Schriftgelehrte, zu dem Jesus sagte: „Du bist nicht weit vom Gottes-

[1]) b. Sota 22b (vgl. oben S. 133 Anm.).

reiche",[1]) hörte auf Grund der von ihm geäußerten Meinung nicht auf, ein Pharisäer zu sein.

Aber Paulus würde nicht nur diesen Schriftgelehrten, sondern alle seine Volksgenossen, bei denen man Güte und Frömmigkeit voraussetzen durfte, in seine Verurteilung mit eingeschlossen haben. Und nicht nur das, sondern gerade diese hätte seine Verurteilung um so mehr getroffen, als sie dem Prinzip der Thora den vollsten Ausdruck gaben. Wenn schon im System Unrecht lag, so mußten natürlich diejenigen, die besonders streng und konsequent sich daran hielten, von seinem Irrtum am stärksten infiziert sein. Paulus' unbedingte Negation wird schlagend widerlegt durch das lebende Zeugnis aller Heiligen, Märtyrer und Helden Israels.

Nun gehe ich weiter, die von mir aufgestellte Behauptung zu erhärten, daß Paulus' Darstellung des Judentums im besten Falle eine Verzerrung, im schlimmsten eine Erdichtung war, daß sie, wie man sie auch betrachten mag, mit den Tatsachen nicht übereinstimmt. Ich muß zeigen, daß die Thora nicht so war, wie Paulus sie darstellte, daß sie in der religiösen Erfahrung derjenigen, die unter ihr lebten, nicht die Wirkung hatte, die er ihr zuschreibt, daß ferner der unter der Thora lebende Pharisäer nicht von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen war, wie Paulus sie für den Christusgläubigen in Anspruch nahm, und

---

[1]) Mark. 12, 34.

daß in Wirklichkeit der Pharisaismus in dieser Beziehung nichts vom Christentum, wenigstens von Paulus' Christentum, lernen konnte. Was er den Pharisäern bot, besaßen sie entweder schon in einer ihnen mehr zusagenden Form, oder sie hatten es nie besessen und brauchten es auch nicht. Über diese Punkte will ich mich im Laufe dieses Kapitels weiter auslassen.

Daß die Thora nicht so war, wie Paulus sie darstellte, ist eine Behauptung, die sowohl im positiven wie im negativen Sinne wahr ist. Er schrieb ihr einen Charakter zu, den sie nicht besaß, und ließ in seiner Beschreibung Züge weg, welche sie besaß, und die etwas wesentliches an ihr waren. Paulus nimmt Thora immer in dem Sinne von „Vorschrift", „Mizwa", *νόμος*, was nicht notwendig Einzelvorschriften bedeutet, vielmehr ein zusammenfassender Ausdruck für Gebot ist, und den man durch „Gesetz" wiedergeben kann. Der göttliche Wille hatte Israel das als sittliches Ideal auferlegt und, indem er Gehorsam für dasselbe verlangte, ein Ziel aufgestellt, das niemals erreicht werden konnte.

Jemehr die Göttlichkeit und Heiligkeit des Gesetzes anerkannt wurde, desto größer mußte die Sünde sein, wenn man ihm ungehorsam war, desto tiefer die aus solchem Ungehorsam entspringende Verzweiflung. Gerechtigkeit, die Harmonie des menschlichen Willens mit dem göttlichen, war nur möglich, wenn man das ganze Gesetz erfüllte.

Verfehlte man sich aber auch nur in einem einzigen Punkte, so war die Harmonie zerstört, und man hörte auf, gerecht zu sein. Das Gesetz mit seiner Menge von Vorschriften diente nur dazu, die Gelegenheiten zur Sünde zu vermehren und den Sünder in immer tiefere Verzweiflung zu stürzen. Das ist in Kürze Paulus Ansicht über das Gesetz.[1])

Man kann mit voller Sicherheit behaupten, daß kein Jude vor Paulus jemals so über die Thora dachte oder jemals die Verzweiflung empfand, die

---

[1]) Die Jesus zugeschriebenen Worte (Joh. 7, 19): „Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben, und keiner von euch tut das Gesetz?" sind deutlich abhängig von der paulinischen Anschauung von der Thora. Sie sind ganz abweichend von der Haltung Jesu, die er in den synoptischen Evangelien zeigt. Und sogar Paulus selbst ging niemals so weit zu sagen: „keiner von euch tut das Gesetz". Er sagte nur tatsächlich: „keiner von euch hält das ganze Gesetz". Daß das Johannesevangelium ein späteres Stadium in der judenfeindlichen Richtung darstellt als das von Paulus, ist auch aus der Angabe bei Johannes 12, 42 zu ersehen. „Dem ungeachtet glaubten doch auch von den Oberen viele an ihn, aber um der Pharisäer willen gestanden sie es nicht, damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen würden." Die Politik, geheime Anhänger Jesu ausfindig zu machen und aus der Synagoge auszuschließen, kam nicht früher als ungefähr 80 n. Chr. in Anwendung. Siehe mein „Christianity in Talmud and Midrash", p. 125 ff. Wenn, wie bei Johannes 3 berichtet, Nicodemus wirklich zu Jesus kam, brauchte er dies nicht im geheimen zu tun. Und wenn der Name Nicodemus bloß eine Angleichung an Nakdimon ist, der ein wohlbekannter und angesehener Bürger Jerusalems zur Zeit der Belagerung war, von dem der Evangelist gehört haben mag, dann kam er überhaupt nicht zu Jesus.

er nach dieser Theorie hätte empfinden müssen. Ganz gewiß, oder sagen wir lieber höchst wahrscheinlich, erfüllte niemals ein Pharisäer alle „Mizwoth" der Thora, aber es ist mir niemals ein Pharisäer vorgekommen, den die Verzweiflung darüber übermannt hätte. Und wenn man sagen würde, das beweist nur die Blindheit und den Dünkel der Pharisäer, so ist zu antworten: selbst wenn man das zugibt, (was ich freilich nicht zugebe), hatte doch für den Pharisäer die Thora tatsächlich nicht dieses strenge und beängstigende Gesicht, das sie bei Paulus trägt. Wie sollte das auch in Wirklichkeit der Fall sein?

Es ist im zweiten Kapitel schon gezeigt worden, daß für den Pharisäer die Thora nichts geringeres bedeutete als die vollkommene Offenbarung, die Gott Israel zum Teil in Vorschriften, zum Teil in mehr allgemeiner Belehrung über göttliche Dinge gegeben hatte. So weit die Thora in Form von Vorschriften ausgedrückt war, so viel Gelegenheiten bot sie, Gott zu dienen. Jede „Mizwa" war eine Gelegenheit, etwas Gottgewolltes zu tun, und eben weil Gott Israel liebte, hatte er ihm diese Gelegenheiten gegeben, das erhebende Gefühl des treuen Dieners genießen zu dürfen. Der Pharisäer legte allen Nachdruck darauf, möglichst viel von diesem Dienst zu leisten. Nach Paulus aber hätte er allen Nachdruck auf seine eigene Unfähigkeit gelegt, a l l e s verlangte zu tun. Nach ihm hätte ihn Schuldgefühl niedergedrückt, und wäre er in steter Angst gewesen, ob er je seinen Frieden mit

Gott machen könnte, dessen Gebote er nicht ganz erfüllt hatte. Statt dessen aber war er voll Freude, daß Gott ihm etwas zu Seiner Ehre zu tun gegeben, voll Eifer, so viel er nur tun konnte, zu tun, und wenn er auch von Zeit zu Zeit fehlte und sündigte, so war er doch „nicht ganz zu Boden gedrückt",[1]) weil er vertraute, daß Gott ihm vergeben und ihn wieder in Gnaden aufnehmen würde, wenn er von Herzen bereute. Die Thora war für den Pharisäer keine Last, weder durch die Zahl noch durch die Schwere ihrer Vorschriften, noch durch den Gedanken an die Unmöglichkeit, ihre Forderungen ganz zu erfüllen. Und wenn je ein Pharisäer in seinem solchen Zustand der Verzweiflung gewesen wäre, daß er ausgerufen hätte:[2]) „O, ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von diesem Leibe des Todes erlösen?" so würde er die Thora nicht als Ursache seiner Todesangst, sondern als Hoffnung seiner Befreiung betrachten. Auch war es die Thora selber, welche ihn davor behütete, jemals solcher Verzweiflung anheimzufallen, denn sie war Gottes eigenstes Wort der Hilfe und Führung, die Urkunde seiner unendlichen Gnade, die Offenbarung seiner Liebe. Paulus hätte niemals der Thora eine solche Macht zugetraut, die Menschen zur Verzweiflung zu bringen, wenn er nicht aufgehört hätte, wie ein Pharisäer für sie zu fühlen, und er h a t t e aufgehört, weil in seinem Gemüte

---

[1]) „utterly cast down" (R. V. Psalm 37, 24).

[2]) Römer 7, 24.

der Platz, den einst die Thora eingenommen hatte, jetzt von Christus ausgefüllt war. Für ihn blieb nur der eingeschrumpfte und unförmige Leichnam an Stelle der einst herrlichen und lebendigen Gestalt übrig. Jener ist in den Briefen von Paulus der Schmähung preisgegeben, diese ist der Gegenstand endlosen Preises, bewundernder Verehrung, ja fast anbetender Entzückung in der Literatur der Pharisäer.

Aber Paulus' Ansicht von der Thora ist nicht vollkommen geschildert, wenn man sagt, daß er ihr einen Charakter zuschrieb, den sie nicht besaß und einen Einfluß, den sie nicht übte. Er läßt nämlich auch Züge außer Betracht, welche sie besaß, und stellt die auf ihr begründete Religion dar, als mangelten ihr die Elemente, die tatsächlich in ihr ebenso enthalten waren wie in seiner eigenen Religion. Wie schon gezeigt, stellt Paulus die Thora ausschließlich als Vorschrift, *νόμος*, dar, während sie doch die ganze Offenbarung umfaßt, die in der Heiligen Schrift niedergelegt und in der offiziellen Schriftauslegung weiter ausgeführt ist. Sie umfaßte daher die Erkenntnis Gottes, seiner Vorsehung, Gerechtigkeit und Vaterliebe, wies den Weg zur Gemeinschaft mit ihm und versprach dem Reumütigen Vergebung, „die Gnadenmittel und die Hoffnung auf Gerechtigkeit".[1]) Alles, was zu seiner Religion gehörte, fand der Pharisäer

[1]) „The means of grace and the hope of glory" (English Prayerbook, General Thanksgiving).

irgendwo in der Thora angegeben, und es war sein Ergötzen, zu lernen, was Gott ihn darin lehrte.

Paulus stützt sich nun ausschließlich auf die Tatsache, daß keinem Gebot die Kraft innewohnt, dem Menschen zu seiner Erfüllung zu verhelfen. Nach ihm war Israel das Gesetz mit der Forderung des Gehorsams auferlegt, aber ohne die Macht, diesen Gehorsam auch zu sichern. Das Gesetz sagte „du sollst", aber es verlieh dem schwachen Willen keine Kraft, wie hell und unbarmherzig sein Licht auch in das geängstigte Gewissen hineinleuchten mochte. Ein strenger Bote des göttlichen Willens, stand es über dem hilflosen Sklaven und deutete wohl zum Himmel hin, reichte aber keine Hand, ihn dahin zu führen. Da also das Gesetz nicht die Macht hatte, zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu verhelfen, so konnte es keine Gerechtigkeit unter dem Gesetz, keine Harmonie zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen geben. Selbst wenn jemals diese Harmonie bestanden hätte, (doch sie hatte nicht mehr bestanden seit Adams Sündenfall), so hatte das Gesetz nicht die Macht, diese Harmonie, wenn einmal zerstört, wiederherzustellen. Was das Gesetz nicht konnte, das war nach Paulus' Meinung Christus vorbehalten. Der Glaube an ihn verlieh die Kraft, zwar nicht das zu tun, was der Sünder unterlassen hatte, hingegen die zerstörte Harmonie wieder herzustellen und den Menschen mit Gott zu versöhnen. Diese Kraft war der direkte Einfluß der lebenden Seele Christi auf die

menschliche Seele, die durch sie aus ihrer Gebundenheit befreit wurde, so daß sie nach ihrem eigenen Willen zu Gott zurückkehren konnte.

Paulus spricht hier von Christus durchdrungen eine tiefe Wahrheit aus, nämlich, daß die menschliche Seele in ihrer Kraft, das Gute zu wollen und zu wünschen, von Gott abhängt, und daß die Seele ohne diese Gemeinschaft mit ihrer göttlichen Quelle verschmachten und sterben muß. Diese Wahrheit verkündete Paulus mit dem Hinweis auf Christus, weil er an sich erfahren hatte, daß ihm die göttliche Hilfe durch Christus gekommen war. Die Kraft einer lebenden Persönlichkeit, die seine Seele befreit hatte, war die Kraft Christi. Ihm schien dies der einzige Weg zu sein, auf dem die ersehnte Befreiung der Seele sich vollziehen könnte. Nun war aber das Gesetz keine Person, kein lebendes Wesen, sondern ein Gebot, ein geschriebenes Wort, und sogar die Thora in ihrem weiteren Sinne war doch auch nur eine Summe von Erkenntnissen, eine Offenbarung, eine komplizierte Idee, doch kein lebendes Wesen, das einer menschlichen Seele von seinem eigenen Leben mitteilen konnte. Wie könnte also unter den Bedingungen der Thora dieses Aus- und Einströmen göttlichen Einflusses stattfinden, durch das allein die Seele fähig wird, das Gute zu wollen oder überhaupt nur zu leben? Auf Grund einer solchen Logik ist Paulus anscheinend zu der Anschauung gelangt, daß das Gesetz weder die Macht habe, zu erlösen, noch Gerechtigkeit zu verleihen.

Ein Pharisäer aber, dem dieses Argument vorgehalten würde, hätte nicht die geringste Schwierigkeit, ihm entgegenzutreten. Er würde sagen: „Gewiß muß dieser göttliche Einfluß auf die Seele wirken, die Macht, die von einem lebenden Wesen dem anderen mitgeteilt wird. Sonst kann die Seele nicht leben oder irgend etwas Gutes tun. Gewiß ist auch die Thora kein lebendes Wesen, sondern nur eine Sammlung von Wahrheit, eine Offenbarung, eine komplizierte Idee oder, wenn du willst, eine Summe von Geboten. Aber, was weiter? Wir suchen Hilfe nicht beim Gebot, sondern bei dem, der das Gebot gab, nicht bei dem Gesetz, sondern bei dem Gesetzgeber, nicht bei der Thora, sondern bei dem allweisen, heiligen, liebevollen Gott, dessen Offenbarung die Thora ist. Wir lernen durch die Lehre, die er uns gegeben, uns direkt an ihn wenden, ihm vertrauen, ihn lieben, in ihm Hilfe und Kraft finden. Er ist unser Vater im Himmel, immer bereit, seine Kinder anzuhören, ihnen zu vergeben, wenn sie die gegen ihn begangenen Sünden bereuen, und sie vom Übel zu erlösen."

So würde jeder Pharisäer erwidern auf Paulus' Argument vom Unvermögen des Gesetzes, den Menschen zu „rechtfertigen". Scheinbar ist der Unterschied zwischen den Pharisäern und Paulus in diesem Punkt sehr groß, aber in Wirklichkeit ist er nur sehr gering. Beide stimmen darin überein, daß ein göttlicher Einfluß auf die menschliche Seele ausgeübt werden muß. Findet ein solcher

Einfluß statt, wird das Leben der Seele durch Gottes Macht und innere Gegenwart angeregt, so ist die Seele befähigt, das Gute zu wollen und Gott zu lieben. Ohne diesen Einfluß würde sie zu Grunde gehen. Der Pharisäer glaubte, dieser göttliche Einfluß ströme direkt von Gott auf die Seele aus ohne jeden Vermittler. Es war nicht die Thora, welche ihn ausströmte, sondern Gott selbst. Die Thora war gegeben, ihn zu belehren. Wenn sie auch in sich selbst weder Macht noch Leben besaß, so offenbarte sie ihm doch die göttliche Quelle der Macht und des Lebens, und diese Quelle suchte er auf.

Paulus glaubte, der göttliche Einfluß ströme der Seele durch Christus zu, und seine Ansicht, daß er nicht durch das Gesetz kommen kann, ist wahr aber ganz belanglos, denn niemand hat jemals das behauptet. Die weitere Folgerung, er könne nur von Christus kommen, mag von Bedeutung sein, aber ist ganz gewiß nicht zutreffend, denn die ganze Erfahrung jüdischer Frömmigkeit zeugt dagegen. Wenn Paulus auf Grund seiner eigenen Erfahrung seine Lehre von der Rolle Christi in den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen aufstellte, so hatte er alles Recht, dies zu tun, und er hat sich die Dankbarkeit all derer erworben, die durch den Glauben an Christus, den sie von ihm gelernt, das Heil gefunden haben. Aber Paulus war nicht berechtigt, die ebenso echte Erfahrung derjenigen zu mißachten, deren Religionsauffassung er verurteilte. Hätte Paulus in

seine Darstellung des Judentums all das mit aufgenommen, was jenen das wesentlichste in der Religion schien, nicht bloß die Idee der Thora, sondern den direkten Einfluß des lebendigen Gottes, dann wäre der Vergleich zwischen der jüdischen und christlichen Religionsauffassung billiger und gerechter ausgefallen. Und wenn dann sich herausgestellt hätte, daß keine bemerkbare Überlegenheit der einen über die andere vorhanden ist, so wäre doch wenigstens damit erwiesen worden, daß Gott auf mehr als einem Wege gesucht und gefunden werden kann.

Das Gesagte genügt vielleicht schon, um ganz allgemein zu beweisen, daß Paulus' Darstellung des Judentums Fehler und Mängel aufweist. Aber es wird gut sein, jetzt auch noch im einzelnen zu zeigen, was mich zu der Behauptung berechtigt, daß das pharisäische Judentum weder der dürre Formalismus ist, als den man ihn gewöhnlich hinstellt, noch bloß eine vorbereitende Folie für das Christentum, was Paulus allein in ihm erblicken konnte.

Da ist vor allem schon auf die Tatsache der Existenz des jüdischen Volkes hinzuweisen, das unbeirrt in der Treue gegen die Religion der Thora verharrte, und das Jahrhunderte bitterster Verfolgung durch die Christen überstand, ohne in seiner Existenz oder seiner Treue erschüttert zu werden. Das wäre einfach unmöglich, wenn die Religion, unter der ihre Anhänger lebten und für welche sie starben, wirklich eine seelenlose

Heuchelei, ein frommer Betrug, ein nichtiger Wahn gewesen wäre. Wenn das möglich wäre, welche bessere Garantie hätten wir dann für die Wahrheit und den Wert des Glaubens, für welchen christliche Heilige und Märtyrer starben und christliche Helden kämpften? Ein verdorbener Baum kann nicht gute Früchte hervorbringen. Wenn aber die Frucht gut ist, so muß in beiden Fällen der Baum gut sein. Eine gegenteilige Meinung von dem trotz aller Leiden bis heute fortlebenden Judentum, das wohlgemerkt das Judentum der Pharisäer ist, kann nicht aufrecht erhalten werden angesichts des Zeugnisses, das in dem Glauben Israels an s e i n e Heiligen liegt.

Ferner ist zu beachten, daß die Pharisäer vor Paulus und seitdem immer zu ihrer geistigen Nahrung die Schriften des Alten Testaments hatten und darunter die Propheten und Psalmen. Das Studium derselben und ihr fortwährender Gebrauch in der Synagoge wäre unnatürlich gewesen für Leute, deren einziges Geschäft die haarspaltende Kasuistik war, und wäre bald aufgegeben worden oder zu einer geistlosen Formalität herabgesunken. Nichts von alledem. Die Heiligen Schriften waren das beständige Studium der Pharisäer. Und wenn der Gottesdienst der Synagoge die Bedürfnisse der Beter befriedigte, so verdankte er das nicht zum geringsten Teil seiner innigen Verknüpfung mit den Andachtsergüssen der Psalmen und seinen Gebeten, die den Geist derselben atmeten. Der Pharisäer glaubte niemals auch nur

einen Augenblick, über die Propheten und Psalmisten der alten Zeit hinausgewachsen zu sein, und während er in der geschriebenen und ungeschriebenen Thora eine vollere und mehr ins einzelne gehende Kenntnis von dem zu haben glaubte, was Gott offenbart hatte, war es immer noch die Offenbarung desselben Gottes, der zu Abraham gesprochen, der seine Macht am Roten Meer und am Sinai gezeigt, der die Propheten begeistert und in den Psalmen seine Verherrlichung gefunden hatte. Es mag mit Recht bedauert werden, daß Israel sich abschloß von aller Kenntnis der großen Literatur der Griechen und Römer, ja jede Berührung damit mied und sich so um den heilsamen Einfluß einer von der seinen so verschiedenen Gedankenwelt brachte. Die Pharisäer wählten in diesem Falle wohlüberlegt ihren eigenen Weg, und wenn sie sahen, was vom Hellenismus herauskam, mochten sie wohl fühlen, daß sie richtig gewählt hatten. Aber wie dem auch sei, dadurch daß sie die große heidnische Literatur fern hielten, „die draußen stehenden Bücher", wie sie sie nannten, mußten sie doch ganz sicher ihre eigenen „lesen, sich merken, lernen, und innerlich verarbeiten".[1]) Und eine Religion, die die Ideen der hebräischen Schriften in sich aufgenommen hatte, eine Religion, deren Brunnen fortwährend aus diesen Quellen gespeist wurden, deren höchstes

---

[1]) „Read, mark, learn, and inwardly digest" (English Prayerbook. Prayer for 2nd Sunday in Advent).

Ziel der Dienst und die Verherrlichung des in diesen Schriften geoffenbarten Gottes war, kann sicher nicht der starre und engherzige Formalismus gewesen sein, als den seine Gegner ihn hingestellt haben.

Diese Erwägungen erhärten bis zur Evidenz, was der Pharisaismus in Wirklichkeit war, und ihr Gewicht ist keineswegs gebührend in Rechnung gezogen worden, ja es ist überhaupt ignoriert worden bei der überkommenen Abschätzung des Charakters der Pharisäer. So gewichtig jedoch ein derartiger allgemeiner Beweis ist, will ich ihn doch noch gewichtiger machen durch Anführung von Äußerungen der Pharisäer selbst, die ich ihrer eigenen Literatur entnommen habe.

Aus der Fülle der auszuwählenden Stellen möchte ich solche herausgreifen, die sich spezieller auf die Punkte beziehen, welche die Kritik von Paulus berührt.

Zuerst greife ich die pharisäische Lehre von der Reue und Sühne[1]) heraus, weil gerade in diesem Punkte der Antagonismus von Paulus sich am entschiedendsten äußert und eine Methode anwendet, die eine besonders schwere Verunglimpfung dar-

[1]) Wenn ich sage „die Lehre von der Reue und Sühne", so will ich damit nicht sagen, daß die rabbinische Theologie ein organisches und in sich geschlossenes Lehrsystem war. Das war sie niemals, und es ist der Grundirrtum von Weber's Buch, daß er sie so dargestellt hat. Ich werde im nächsten Kapitel darüber handeln, in welchem Sinne man von einer Theologie der Rabbinen sprechen darf.

stellt. In der rabbinischen Literatur gibt es keine streng und klar umschriebene theologische Lehre von Reue und Sühne. Doch ist der allgemeine Glauben vorhanden, daß dem Sünder der Weg der Reue, auf dem er zu Gott zurückkehren kann, immer offen steht, und daß Gott diesem Sünder vergeben wird, einfach weil er bereut hat. Ich will dies durch ein paar Zitate aus rabbinischen d. h. pharisäischen Schriften illustrieren.

In der Pesikta de R. Kahana[1]) kommt folgendes vor: „Der Heilige, gelobt sei er, sagte zu Jeremias (dem Propheten): Geh und sage zu Israel: tut Buße! Er ging und sagte zu Israel: tut Buße! Sie sagten zu ihm: Meister, wie können wir Buße tun? Mit welchem Gesicht können wir vor Gott treten? Haben wir ihn nicht erzürnt? Haben wir ihn nicht gereizt? Diese Berge und Hügel, auf welchen wir Götzendienst getrieben haben, stehen sie nicht noch?..... Jeremias kam vor den Ewigen, gelobt sei er, und sagte ihm das. Er antwortete: Geh und sage ihnen: .....wenn ihr zu mir kommt, ist es nicht euer Vater im Himmel, zu dem ihr kommt? Denn ich bin Israel ein Vater geworden, und Ephraim ist mein Erstgeborener."

Im gleichen Buch[2]) sagt wieder R. Eleazar: „Es ist in der Welt der Brauch, daß jemand, der seinen Nächsten öffentlich beleidigt hat, sich nach einiger Zeit wieder mit ihm aussöhnen will. Der

[1]) p. 165a ed. Buber.

[2]) p. 163b.

andere wird zu ihm sagen: Du hast mich öffentlich beleidigt und willst zwischen mir und dir (d. h. unter vier Augen) wieder mit mir dich aussöhnen. Geh und hole diejenigen, in deren Gegenwart du mich beleidigt hast, und ich will mich mit dir aussöhnen! Aber der Heilige, gelobt sei er, macht es nicht so. Denn wenn ihn auch jemand auf offener Straße lästert und schmäht, so wird er doch zu ihm sagen: Tu Buße zwischen dir und mir, und ich nehme dich auf."

Es wird von einem Manne erzählt,[1]) der ein ganz besonders gemeiner Sünder war, und den mitten in seinen Sünden Schrecken und Reue ergriff, als man ihm sagte: „Eleasar b. Dordaja wird nicht in Buße aufgenommen werden." Seine wahnsinnigen Anstrengungen, einen Vermittler zu veranlassen, für ihn um Gnade zu bitten, sind zu weitläufig beschrieben, um hier wiedergegeben zu werden. Ich übersetze daher nur den Schluß: „Darauf sagte er, die Sache hängt von mir allein ab (d. h. i c h muß Gnade für mich erbitten). Da legte er den Kopf zwischen die Kniee und weinte bitterlich, bis seine Seele von ihm entfloh, und eine höhere Stimme ertönte: R. Eleazar b. Dordaja ist berufen zum Leben in der künftigen Welt."

Diese Geschichte soll einfach lehren, daß selbst der niedrigste Sünder bereuen kann, und daß, wenn er es tut, ihm vergeben wird. Dabei muß bemerkt werden, daß der Talmud unter einem

[1]) b. Ab. Zara 17a.

Sünder einen Menschen versteht, der ausgesprochen Böses tut, also einen Sünder im moralischen, nicht im theologischen Sinne. Es muß ferner bemerkt werden, daß in obiger Erzählung die Idee eines Vermittlers, der Gott zum Verzeihen bewegt, eine scharfe Ablehnung findet. Der Sünder beruft sich nicht, wie man erwarten könnte, auf die Verdienste der Väter, noch auf die Verdienste Christi, was er nach Paulus hätte tun müssen, wenn er seinen Frieden mit Gott machen wollte. Daß er Vergebung fand, und daß jeder in gleichem Falle, wenn er Buße tut, Vergebung finden würde, ist der mit besonderem Nachdruck betonte pharisäische Glaube.

Die Rabbinen knüpften mit Vorliebe moralische Betrachtungen an den Fall des götzendienerischen Königs Manasse, und die folgende Stelle enthält eine von den Lehren, die sie daraus zogen.[1]) Nachdem man Manasse gefangen nach Babylonien gebracht hatte und er dort im Gefängnis saß, sagte er zu sich selber: „Ich erinnere mich, wie mein Vater mich im Gotteshause diesen Vers lesen ließ:[2]) „In deiner Not, wenn dich alles dies betroffen haben wird, wirst du dich zuletzt zu dem Ewigen, deinem Gotte, bekehren und auf seine Stimme hören. Denn der Ewige, dein Gott, ist ein barmherziger Gott, er wird dich nicht verlassen und nicht vernichten, und er wird des

[1]) j. Sanh. 28c.

[2]) Deut. 4,30 ff.

Bundes mit deinen Vätern nicht vergessen, den er ihnen zugeschworen." Siehe, ich will ihn nun sagen. Wenn Gott mich hört, gut, wenn nicht, so ist alles gleich. Aber die diensthabenden Engel wollten die Fenster des Himmels schließen, damit das Gebet Manasse's nicht zu dem Heiligen, gelobt sei er, dringen könne, und sagten zu ihm: „Herr der Welten, willst du in Buße aufnehmen einen Mann, der Götzendienst getrieben und ein Götzenbild im Tempel aufgestellt hat?" Er antwortete: „Wenn ich ihn nicht in Buße aufnehme, so verschließe ich die Thür vor allen Reuigen." Was tat dann der Heilige, gelobt sei er? Er machte eine Öffnung unterhalb seines erhabenen Thrones und hörte sein Gebet. Denn so steht geschrieben:[1]) „Als er nun zu ihm betete, ließ er sich von ihm erbitten. Er erhörte sein Flehen und brachte ihn zurück nach Jerusalem."

Ich habe diese Geschichten ganz so gegeben, wie sie im Talmud stehen, mit all ihren seltsamen und kindischen Anschauungen, weil sich in ihnen besonders klar der feste Glaube ihrer Schöpfer spiegelt, daß der Mensch nicht verhindert ist, Vergebung und Frieden bei Gott zu finden. Er kann immer bereuen, und wenn er es tut, wird Gott ihm immer vergeben. Daß dieser Glaube dazu führen kann, sich Gottes Vergebung als allzu leicht erreichbar vorzustellen, ist eine Gefahr, deren sich die Pharisäer sehr wohl bewußt waren, und vor

[1]) *2. Chron. 33, 13.*

welcher sie auch angelegentlichst warnten. Aber sie schwankten niemals in ihrem Glauben, daß auf aufrichtige Reue immer Vergebung folge, und daß kein Sünder von Gott abgeschlossen sei durch die Schranke seiner Sünde. Die bestimmten Vorschriften der Thora waren göttliche Gebote, gewiß. Aber sie riefen doch in keinem Pharisäer die Empfindung hervor, daß, wenn er sie nicht befolgte, keine Hoffnung mehr für ihn wäre, keine Möglichkeit, jemals wieder den Weg zu Gottes Liebe zurück zu finden. Die Stellen, die ich zitiert habe, und ich könnte sie noch um viele hunderte von ähnlichen Aussprüchen vermehren, die alle dieselbe Ansicht über Reue lehren, sind Äußerungen von Pharisäern, von Männern, die tief im Rabbinismus steckten, die sich der Thora rühmten, die in der Unzahl von Vorschriften und der daraus entspringenden Kasuistik der Schulen schwelgten, die in ihrem Herzen die Liebe zu Gott fühlten und ihr bestes taten, um diese Liebe dadurch zu bekunden, daß sie mit Freudigkeit Gott dienten und seine Gebote hielten.

Wie verschieden auch die Form sein mag, in welche Juden und Christen ihre beiderseitige Religionsauffassung gekleidet haben, der Inhalt ihrer religiösen Erfahrung war so weit der gleiche, als bei beiden der Sinn für die persönliche Beziehung zu Gott und für die Gemeinschaft mit ihm vorhanden war. Für den Christen, wenigstens für die meisten Christen, kann diese Gemeinschaft nur durch die Vermittlung Christi stattfinden. Für den Phari-

säer gibt es keinen Vermittler, doch ist die Thora da, um ihm den Weg zu zeigen und zu erhellen. Der Pharisäer zergliederte seine religiösen Anschauungen nicht mit der eindringenden Kraft, wie es die christlichen Theologen taten. Es gab niemals einen Pharisäer, der das hätte leisten können, was Paulus oder Augustinus nach dieser Richtung leisteten, höchstens vielleicht Maimonides. Darum wird man in der pharisäischen Literatur nicht die subtilen Unterscheidungen von Rechtfertigung, Heiligung, gratia praeveniens etc. finden, von denen die großen christlichen Schriftsteller überfließen.

Aber nichtsdestoweniger sind die Hauptbegriffe auch dort anzutreffen und waren die geistigen Realitäten, die darunter verstanden werden, in der pharisäischen Erfahrung bekannt. Die Gnade, der Heilige Geist, der Glaube waren bekannt. Dies und noch anderes von den „Tiefen Gottes“[1]) war Gegenstand wirklicher Erfahrung und andächtiger Betrachtung. Fromme Phantasie spielte um sie her und stellte sie in Parabeln und Allegorien dar, aber zum Gegenstande eingehender philosophischer Prüfung wurden sie selten oder nie gemacht, auch wurden sie nie in festen Lehrsätzen formuliert.

Viel wird in der pharisäischen Literatur über den Heiligen Geist gesprochen ohne irgend einen Versuch, all das mit einander in Einklang zu

---

[1]) 1. Cor. 2, 10.

bringen. Aber hinter all diesen Äußerungen steht der unerschütterliche Glaube an die direkte Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Der Heilige Geist wurde natürlich am häufigsten auf die Propheten bezogen, in welchen er sich am deutlichsten offenbarte. Aber sein Einfluß wirkt auch beim Gebet mit und wird auch nirgends verleugnet in Bezug auf die Menschen im allgemeinen. „Was immer die Gerechten tun, sie tun es durch den Heiligen Geist." Das ist die Äußerung eines Pharisäers[1]) und zugleich der Schlüssel zur ganzen pharisäischen Auffassung der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott.

Ebenso war auch der Glaube, wenn das Wort auch im Talmud nicht so oft vorkommt wie in den paulinischen Briefen, in der Religion der Pharisäer ein ebenso wesentliches Element wie bei Paulus. Sie definierten niemals genau, was unter Glaube zu verstehen ist. Er erscheint als ein einfaches, keinen Zweifel kennendes Vertrauen auf Gott, und sie dachten darüber in einfacher Form nach, doch ohne dadurch einen Mangel an Glauben zu zeigen. Ein Midrasch sagt:[2]) „Groß ist der Glaube, mit dem Israel an den glaubte, auf dessen Wort die Welt ward, denn zur Belohnung für den Glauben an Gott ruhte der Heilige Geist auf ihnen, und sie sangen ein Lied, wie geschrieben steht: „Sie glaubten an Gott" und (gleich darauf): „Da-

[1]) Tanch. Vajechi 13 p. 110a.

[2]) Mechilta Beschallach II, 6 (33b).

mals sang Moses" etc.[1]) „Und so findest du" (fährt der Midrasch fort), „daß Abraham, unser Vater, diese und jene Welt einzig und allein durch das Verdienst des Glaubens erbte, weil er an Gott glaubte, wie geschrieben steht: „Und Abraham glaubte an Gott, und er rechnete es ihm als Verdienst an".[2]) R. Nehemia sagte: „Jeder, der nur ein einziges Gebot in Glauben auf sich nimmt, verdient, daß der Heilige Geist auf ihm ruhe." So konnten sich die Pharisäer sogar auf denselben Abraham berufen, den Paulus als Zeugen gegen sie anführt, und sie taten es mit unverkennbarer Aufrichtigkeit, da sie das vollste Recht dazu zu haben glaubten und wahrscheinlich gar nicht ahnten, daß der christliche Apostel sich auf Abraham berufen hatte als Stütze für sein Argument gegen ihre Religion. Der Verfasser des Midrasch hat wohl daran getan, die Schlußworte der eben angeführten Stelle hinzuzufügen. Denn ich kenne kaum einen Ausspruch, der so gut das innerste Wesen des Pharisaismus beleuchtet, wie dieser: Jedermann, der nur ein einziges Gebot in Glauben auf sich nimmt, verdient, daß der heilige Geist auf ihm ruhe.

Bei allem, was ich in diesem Kapitel gesagt habe, hatte ich den Zweck im Auge, die Wahrheit über die Religion der Pharisäer in denjenigen Punkten aufzuweisen, welche durch Paulus' Ver-

---

[1]) Exod. 14, 31; 15, 1.

[2]) Gen. 15, 6.

urteilung berührt werden. Zwar verurteilt sie Paulus als Ganzes, als ein System, das in Theorie und Praxis schnurstracks dem zuwiderlief, was er für Wahrheit hielt. Aber er führt nur einige Züge des Pharisaismus als Zeichen und Ausdruck seiner Mangelhaftigkeit an. Er führt sein Vertrauen auf das Gesetz und sein daraus entspringendes Nichtvertrauen auf Christus an. Aus seinen angeführten Mängeln zieht er gewisse Schlüsse, und seine Schlüsse haben seitdem immer als zu Recht bestehend gegolten. Deshalb habe ich hauptsächlich an diesen Punkten zu zeigen versucht, was die Pharisäer selber dachten, fühlten und glaubten, und habe andere Seiten des Pharisaismus außer Betracht gelassen, gegen die sich Paulus nicht wendet, obgleich sie es vielleicht eher verdient hätten. Er hätte sich z. B. mit aller Schärfe gegen den Partikularismus wenden können, den die Pharisäer im Vergleich zu dem Universalismus seines eigenen Evangeliums vertraten. Denn wenn man auch nicht beweisen kann, daß die pharisäische Religionsauffassung universalistische Gedanken in Bezug auf die Menschheit im allgemeinen vollständig ausschließe, kann es doch kaum bestritten werden, daß solche Ideen nur selten berührt wurden und keineswegs in den gewöhnlichen Gedanken und Verhandlungen der Pharisäer merklich hervortraten. Ja noch mehr, die Thora selber, die ihnen das wichtigste war, war nur Israel gegeben und konnte nur ihm zur Erlösung dienen. Wenn die Heiden daran teil haben sollten, mußten

sie es im Anschluß an Israel, und das machte einen wirklichen Universalismus unmöglich, was auch immer die Sehnsucht dieses oder jenes einzelnen Rabbi sein mochte. Gott bot die Thora allen Nationen der Welt an, sagt der Midrasch, und alle schlugen sie aus, ausgenommen Israel. Sie hatten also die gute Gelegenheit und wiesen sie von sich. Das ist für Juden kein unnatürlicher Standpunkt, aber zum Universalismus führt er nicht. Doch wenn Paulus den Pharisaismus bei dieser seiner schwächsten Seite angegriffen hätte, statt seine Pfeile gegen die unwirklichen Schöpfungen seines eignen Gehirns zu richten, würde er nicht ohne Antwort geblieben sein. Die Pharisäer würden erwidert haben: „Es ist wahr, wir haben den Gedanken des Universalismus in keiner irgendwie wirksamen Form erfaßt. Aber was bedeutet d e i n Universalismus? Doch nur, daß unter den Erkorenen, unter denen, die nach deiner Meinung Gott erwählt zum ewigen Heil, der Unterschied zwischen Jude und Heide nichts ausmacht. Aber nimmermehr weder für dich noch für uns ist die Rede davon, daß tatsächlich alle Menschen erlöst werden. Einen wirklichen Universalismus gibt es überhaupt nicht. Das ist der Unterschied zwischen uns beiden: Du sagst, Gottes Zorn sei ausgegossen über die ganze Menschheit mit Ausnahme der Auserwählten; du sagst von Christus, daß er in irgend einer Weise der Mittler ist, diese Auserwählten zu erlösen; du hältst das Leben in dieser gegenwärtigen Welt bloß für eine

vorübergehende Gefangenschaft in einem schlimmen Reich, aus dem man eilig erlöst wird, sobald Christus in seiner Herrlichkeit erscheint. Für uns aber gibt es keinen Christus; denn wir brauchen keinen, nur den Messias, der kommen wird, wenn es Gott gefallen wird, und der anderes tun wird, als der, von dem du sprichst. Aber wir brauchen niemanden, der uns vor unserm Vater im Himmel zu retten oder bei ihm Fürsprache für uns einzulegen hätte, wenn je er sich von uns wendet. Auch ist das Leben in dieser Welt für uns kein Tal der Tränen, keine Gefangenschaft in einem schlimmen Reich. Sie ist der Schauplatz, auf dem wir Gott dienen. Und diese Thora, von der du so harte Dinge gesagt hast, du, der einst selber der Thora dich rühmtest und wissen mußtest, wenn du's auch jetzt vergessen hast, daß sie einst „das Licht deines ganzen Gesichtes“[1]) gewesen, diese Thora ist uns der Führer durch's Leben, der uns angibt, wie wir in den kleinen alltäglichen Dingen, wenn wir wollen, Gott gefallen können. Ja, wir fehlen manchmal, und wie dein eigner Meister sagt: „selbst wenn wir alle „Mizwoth“ täten, so wären wir doch nur unnütze Knechte, da wir nichts als unsere Pflicht getan hätten“.[2]) Doch wir dienen ihm mit Herz und Seele, so gut wir können, und wir halten es für

[1]) „The light of all your seeing“ (Wordsworth, Ode on Immortality, Stanza IX).

[2]) Lukas 17, 10.

nichts, wenn wir bloß die vorgeschriebene Handlung tun, ohne die Absicht, Gott zu gefallen. Wir blicken zu ihm auf als zu unserem Helfer und unserem Schirm, unserem Vater und Herrn, unserer Kraft und unserem Erlöser. Und er wendet sich nicht weg von uns. Gehe du und bete ihn an, wie du willst, und wenn die Thora dir nicht mehr das ist, was sie dir einst war, dann suche Gottes Offenbarung anderswo und höre seine Stimme in anderen Tönen. Was uns betrifft, wir „wollen bleiben bei dem, was wir gelernt haben, da wir wissen, von wem wir es gelernt haben.“ [1]) Und so lange wir dem Glauben treu bleiben, den Gott Israel verliehen hat, als er es zu einer Nation machte und ihm die Thora gab und die Propheten erstehen ließ und die Psalmisten sandte und weise Männer, ihre Brüder zu belehren, so lange „soll Gott der Herr mit uns sein, wie er mit unsern Vätern war.““

Der Pharisäer ist es, der Israels Versprechen gehalten hat, und er hält es noch bis in unsere späten Tage.

---

[1]) 2. Timotheus 3, 14.

Fünftes Kapitel.

Einige Punkte der pharisäischen Theologie.

Im zweiten Kapitel wurde schon darauf hingewiesen, daß die Religion der Thora in den Jahrhunderten zwischen Esra und den Pharisäern und weiter bis zum Talmud nach zwei Hauptrichtungen sich entwickelte. Dieselben werden durch die beiden Worte Halacha und Haggada bezeichnet. Bei der Bedeutung der ersteren hielt ich mich etwas länger auf, während ich mir eine nähere Betrachtung der letzteren im Interesse einer klareren und angemesseneren Behandlung für später aufsparte. Den damals fallengelassenen Faden nehme ich jetzt auf. Denn die Antwort auf die Frage: „Was war die Theologie der Pharisäer?“ ist in der Haggada gegeben. Das ist in mehr als einem Sinne wahr. Denn die Bedeutung der Haggada verstehen heißt die pharisäische Art der Behandlung theologischer Lehrfragen verstehen, während man eine umfassende Kenntnis von allem, was sie über solche Fragen

lehrten, nur durch einen Überblick über die ganze Masse der in der rabbinischen Literatur enthaltenen Haggada gewinnen kann. Das würde aber einen starken Band füllen. Weber widmete dieser Aufgabe ein ganzes Buch, und er hätte noch gut ein zweites schreiben können aus dem, was er im ersten weggelassen hat. Doch für den Zweck des vorliegenden Buches genügt es, wenn ich nur erkläre, in welcher Weise die Pharisäer theologische Lehrfragen behandelten, und das durch Hinweis auf einige Hauptpunkte des Glaubens beleuchte. Dabei will ich solche auswählen, die geeignet sind, Licht auf die Stellungnahme des Neuen Testaments zu den pharisäischen Lehren zu werfen. Die so gewonnenen Resultate werden mich in Stand setzen, in einem Schlußkapitel den bemerkenswerten Unterschied zu erklären, der in Ton und Charakter zwischen der religiösen Sprache der Pharisäer und der der neutestamentlichen Lehrer besteht, ein Unterschied, der von jedem empfunden wird, der fähig ist, die beiden Literaturen zu vergleichen.

Zum Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung muß ich den Leser noch einmal daran erinnern, daß die Religion der Thora seit Esra auf dem Glauben gegründet war, daß Gott Israel eine volle, endgiltige Offenbarung gespendet und ihm eine Summe von Belehrung hatte zuteil werden lassen zu seiner Führung und Erleuchtung über jedes Gebiet, wo Göttliches und Menschliches mit einander in Berührung kommt. Das Gefäß dieser Offen-

barung, das schriftliche Dokument derselben war der Pentateuch, der deshalb die Thora par excellence hieß. Aber auch allen anderen Teilen der Heiligen Schrift wurde göttliche Autorität beigemessen, und sie standen nur insofern hinter dem Pentateuch zurück, als man sie zur Aufhellung seines Sinnes benützte. Ferner war all das, was bei der Niederschrift der göttlichen Offenbarung im Pentateuch und ihrer Erweiterung in den übrigen Schriften unausgesprochen geblieben war, in der mündlichen Auslegung deutlich ausgesprochen. Während nun der geschriebene Buchstabe unverändert nach Form und Inhalt blieb, schwoll die mündliche Auslegung fortwährend nach Umfang wie nach Vielseitigkeit an, indem sie eine immer vollständigere und genauere Darstellung des Inhalts der ursprünglichen Offenbarung bot. Um ein Bild aus der Mathematik zu gebrauchen, kann die ganze Thora mit der Summe einer unendlichen Reihe verglichen werden, die mit bestimmten Zeichen geschrieben wird, und die dadurch ein genaueres konkretes Resultat erhält, daß man ihre Glieder progressiv vermehrt.

Es leuchtet ein, daß für die Religion der Thora vor allem eine genaue Kenntnis der Heiligen Schrift im allgemeinen und des Pentateuchs im besonderen erforderlich war. Die mündliche Tradition ging von der Schrifterklärung aus. Und niemals auch in ihrem höchsten Fluge ausschweifender Allegorie oder kühnster Phantasie vergaß oder verleugnete sie ganz ihren Zusammenhang mit dem geschrie-

benen Wort. Der Zusammenhang ist nicht immer leicht herauszufinden, aber er ist nichtsdestoweniger vorhanden. Wo immer die Tradition der Ältesten geprüft wird, und was auch der Gegenstand ihrer Aussprüche sein mag, vom ersten bis zum letzten, vom höchsten bis zum geringsten besteht sie in der Erklärung, daß Gott, als er Israel die Thora gab, damit das und das meinte.

Wenn Esra und seine Nachfolger es zu ihrer Hauptaufgabe machten, die geschriebene Thora zu studieren und auszulegen, so suchten sie damit vor allem eine Richtschnur für die Erfüllung des göttlichen Willens zu gewinnen. Die Gründe, warum sie dies taten, sind schon erklärt worden und brauchen hier nicht noch einmal wiederholt zu werden (siehe oben Kapitel 2). Die Wirkung war, daß in dem nach und nach angesammelten Traditionsstoff das gesetzliche Element am stärksten hervortrat und die strengste systematische Weiterbildung erfuhr. Es war wesentlich, daß der Jude, um Gott zu dienen, genau wissen mußte, was ihm geboten und was ihm verboten war, und wie man sich verhalten sollte in Fällen, wo kein göttliches Gebot oder Verbot ausdrücklich vorgesehen war. Die Halacha gab die Antwort auf diese Fragen, da sie ihrem Wesen nach das ganze Leben in umfassender Weise regelte und jeden erdenklichen Fall vorsehen wollte, für den eine Entscheidung erforderlich war. Die durch eigne Auslegungsmethoden gewonnenen und durch zuständige Autoritäten für giltig erklärten Resultate

waren klar und bestimmt und konnten nur durch den Nachweis bestritten werden, daß in Wirklichkeit die wahre Absicht der Schrift eine andere war.[1]) Dadurch war es möglich, ein geschlossenes System der Halacha auszubilden und schließlich sogar zu kodifizieren.

Aber die Ausleger der Schrift fanden auf ihren Blättern mehr als bloß Vorschriften. Die Thora lehrte noch andere Dinge als bloß Anweisungen, Gottes Willen zu tun. Sie enthielt Belehrung über Gott selbst, über Israels Verhältnis zu ihm, über die Schöpfung und göttliche Vorsehung in der Vergangenheit, über menschliche Tugenden und Laster und die göttliche Billigung oder Mißbilligung derselben usw. Aufgabe der Ausleger war es, diese Lehre ebenso herauszuarbeiten wie die positiven und negativen Vorschriften. Es ist wahrscheinlich, daß die früheren Schriftgelehrten ihr Werk der Auslegung im ganzen durch das Wort Haggada bezeichneten, oder vielmehr, daß sie das verwandte Verbum „higgid" gebrauchten, um anzudeuten, daß die Schrift so und so „erklärte". Doch als sie anfingen, die besondere Richtung der Halacha zu entwickeln, wurde der Sinn des früher allgemeineren Ausdrucks enger gefaßt, so daß er nur noch alles Übrige, was nicht

---

[1]) Der Prozeß, wie das System sich bildete, ist im Talmud zu beobachten. Der Kodex, oder doch der Hauptkodex, ist der Schulchan Aruch, der im 16. Jahrhundert durch Joseph Karo verfaßt wurde.

Halacha war, bezeichnete. Das ist im Sprachgebrauch die Bedeutung des Wortes Haggada, nämlich Auslegung der Schrift nach allen Richtungen außer nach der gesetzlichen.[1]) Als technischer Ausdruck mag indeß das Wort Haggada nicht früher als im ersten oder vielleicht sogar zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstanden sein. Doch diese Methode oder dieses Verfahren der Auslegung, zu deren Bezeichnung es angewendet wurde, war schon lange vorher in Gebrauch.

Die Haggada umfaßt also das ganze Gebiet der Schriftauslegung, soweit sie nicht gesetzlicher Art ist, und darum ist der Inhalt der Haggada so sehr viel mannigfaltiger, als der der Halacha. Die Haggada ist, wie man mit Fug und Recht sagen kann, der aus der Heiligen Schrift gewonnene pharisäische Kommentar zum Leben im weitesten Sinne, während alles Gesetzliche einer speziellen Behandlung vorbehalten ist.

Wenn die Schrift nur eine Andeutung über irgend eine Seite der menschlichen Natur, über irgend eine Phase menschlicher Erfahrung, über irgend ein Attribut Gottes, über irgend ein Geheimnis seiner Vorsehung geben konnte, dann ist es die Haggada, welche den wahren Sinn dieser Andeutung enthüllt.

---

[1]) Dies ist Bacher's Erklärung, die er in einem Artikel der Jewish Quarterly Review 1892, 406 ff (= Agada der Tannaiten, 2. Aufl. I 451 ff) gibt. Seine Beweisführung scheint mir unumstößlich.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß all die Gegenstände, die gewöhnlich unter der Bezeichnung Lehrtheologie zusammengefaßt werden, ihren Platz in der Haggada finden. Solche sind die Lehre von Gott, von seiner Existenz und seinen Attributen, die Lehre von der Sünde und Sühne, die Lehre von der Offenbarung, die Lehre von „den letzten Dingen" etc. Und es ist durchaus zutreffend, daß alles, was die Pharisäer über diese Gegenstände lehrten, in der Haggada und nicht in der Halacha zu finden ist. Aber ein geschlossenes Lehrsystem über diese oder andere Gegenstände ist nicht darin zu finden, auch kein genaues Schema von Glaubenssätzen. Vielmehr findet man darin die individuellen Äußerungen einzelner Lehrer, die oftmals weit von den Meinungen anderer Lehrer über denselben Gegenstand abweichen. Freilich wird man darin nicht eine vollkommene und uneingeschränkte Freiheit finden, die jedermann gestattet, das zu sagen, zu lehren und zu glauben, was ihm beliebt, aber eine Freiheit, seine eigene Meinung zu haben, da wo jeder guten Grund für seinen Glauben zu haben meinte. Uniformität des religiösen Glaubens wurde niemals von den Pharisäern gefordert. Das höchste, was nach dieser Richtung geschah, war, gewisse Grenzen anzuerkennen, die ein Jude nicht überschreiten durfte, wenn er in der jüdischen Gemeinschaft bleiben wollte. So würde er, selbst wenn er aus der Schrift zu beweisen versuchte, daß es noch

andere Götter als den einen gäbe, nicht länger als Jude anerkannt werden. Oder, wenn er sagen wollte, daß die Thora nicht vom Himmel kam, d. h. daß sie keine göttliche Offenbarung war, würde er gleichfalls nicht länger als Jude betrachtet werden. Doch wenn er, (um ganz allgemein zu sprechen), in ehrlicher Weise sich zu den Grundsätzen und Forderungen des Judentums bekannte, dann stand es ihm frei, seine eignen Schlüsse daraus zu ziehen in Bezug auf das, was er glaubte. Die Rabbinen stellten niemals eine Glaubenslehre auf, und wenn Maimonides im zwölften Jahrhundert unserer Ära es tat, wurde das von vielen als mit dem Geiste des Judentums unvereinbar empfunden.

Dieses Fehlen eines Systems der Lehrtheologie ist ein für das richtige Verständnis des Pharisaismus höchst wichtiger Zug, und christliche Gelehrte sind gründlich fehl gegangen, weil sie diese wesentliche Tatsache übersahen. Weber proklamiert gleich auf dem Titel seines Buches seinen Irrtum: „**System** der altsynagogalen palästinensischen Theologie". Man kann viel aus Weber's Buch lernen, und viel, was außerordentlich wertvoll für diejenigen ist, die es zu benutzen verstehen, aber nichtsdestoweniger ist die ganze in diesem Buche dargelegte Auffassung der pharisäischen Theologie grundfalsch, weil Weber ein System nennt, was niemals ein System war und niemals ein solches sein wollte. Die christliche Lehrtheologie kann wohl als System dar-

gestellt werden und wurde auch in der Tat fast von jeder christlichen Sekte so dargestellt. Weber hatte wahrscheinlich ein solches System der lutherischen Lehre vor Augen. Daher nahm er als sicher an, daß es auch ein System der pharisäischen Lehre gegeben haben müsse, oder mit anderen Worten, daß die Lehren des pharisäischen Glaubens aus solchen Grundprinzipien mit größtmöglicher Logik abgeleitet worden seien und unter einander eine geschlossene Einheit bildeten. Er nahm also das allgemeine Schema seiner eignen christlichen Theologie und stellte unter seine verschiedenen Rubriken, was er von rabbinischen Lehren über jeden Punkt finden konnte. Wohl mußte ihm dabei der Mangel an Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Autoritäten Verlegenheit bereiten, doch er half sich darüber hinweg, indem er die mehr hervortretende Lehre als Regel und die andere als Ausnahme betrachtete. Die erstere war ein Teil des Systems, die letztere eine Abweichung. Christliche Gelehrte zollen Weber warmen Dank dafür, daß er ihnen eine methodisch geordnete Übersicht über den Mischmasch der pharisäischen Lehre gegeben. Gewiß hat er das getan, aber mit so viel Erfolg und so viel Wahrheit, als wenn er ein tropisches Dschungel beschrieben hätte in dem Glauben, es wäre eine Baumschule. Viele Leute haben schon eine Baumschule gesehen, wenige ein Dschungel. Es ist leicht und natürlich und in hohem Grade bequem, das Ungewohnte mit dem Gewohnten zu identifizieren, aber das

Dschungel bleibt Dschungel, was man auch sagen mag.

Das heißt mit anderen Worten, daß die Rabbinen ihre Glaubensbegriffe der Thora anpaßten. Sie glaubten, was sie nur immer darin fanden oder aus ihren klaren Angaben und dunkeln Andeutungen ableiten oder mit ihrer Autorität decken konnten. Es bekümmerte sie wenig, daß die verschiedenen Lehren, welche sie in der Thora fanden, nicht immer mit einander übereinstimmten. Ein Lehrer zog eben d i e s e, der andere j e n e Lehre daraus und ein dritter noch etwas anderes. Aber was war das Resultat? Nur, daß die Thora diese verschiedenen Lehren enthielt, und warum sollten sie nicht alle gelernt werden? Hatte sie denn nicht alle Gott gegeben? Was er sagte, hatte vielerlei Sinn und kann nicht durch eine einzige Auslegung erschöpft werden.[1]) Selbst wenn daraus widersprechende Schlüsse gezogen wurden, so waren sie deshalb durchaus nicht weniger göttliche Wahrheit. Im Talmud steht (j. Ber. 3b) in Bezug auf

[1]) Ein Midrasch sagt: „E i n Schriftwort birgt mehrfachen Sinn .... Die Schule R. Ismael's lehrt (in Bezug auf Jeremias 23, 29): „Ist nicht mein Wort wie ein Hammer, der den Felsen sprengt?“ So wie dieser viele Funken sprüht, birgt auch e i n Schriftwort mehrfachen Sinn. Denn der Heilige, gelobt sei er, macht es anders als der Mensch. Der Mensch kann nicht zwei Dinge auf einmal sagen. Aber er, der sprach und die Welt ward, sprach zehn Worte auf einmal aus, wie geschrieben steht (Ps. 62, 12): „Gott hat e i n m a l gesprochen“; ferner (Exod. 20, 1): „Und Gott sprach alle diese Worte und sagte“. (b. Sanhedrin 34a; Mechilta 41b. 69a.)

die Kontroverse zwischen den Schulen von Hillel und Schammai: „Die Worte des einen wie des anderen sind die Worte des lebendigen Gottes." Und das trifft zu auf das ganze Gebiet der Haggada. Sobald die Resultate der Auslegung in einwandfreier Weise gewonnen und durch berufene Lehrer anerkannt waren, wurden sie als giltig angenommen. Freilich wurde von niemandem verlangt, daß er an alle ihre Behauptungen glaube. Das lag nicht in der Absicht des Lehrers. Die Haggada sollte vor allem der Erbauung dienen. Sie bot die Religion unter den mannigfachsten Gesichtspunkten und beleuchtete sie durch eine ungewöhnliche Fülle von Mitteilungen, die dem ganzen Gebiet des Wissens und der Erfahrung entnommen waren. Das alles zu lernen war gut wegen seiner Mannigfaltigkeit. Das religiöse Denken des Lernenden wurde bereichert, seine moralische Natur veredelt und sein Geist andauernd erfrischt durch die Betrachtung der immer wechselnden Erscheinungsformen der göttlichen Wahrheit. Uniformität würde all das unmöglich gemacht haben. Sie zu verlangen, wäre verhängnisvoll gewesen, und anzunehmen, daß sie verlangt wurde, heißt den Kernpunkt der Haggada verkennen, was christliche Gelehrte gewöhnlich tun.

Wenn ein Jude bei irgend einem Lehrer ein Stück Haggada gelernt hätte, so würde die darin enthaltene Weisheit oder Schönheit des Gedankens Eindruck auf ihn machen, oder vielleicht würde er die Geschicklichkeit bewundern, mit

welcher man ihn aus einer dunklen Andeutung der Schrift herausholte. Doch niemals würde er zu sich selber sagen: „Ich muß das unbedingt glauben; sonst komme ich in Irrtum und in Gefahr für meine Seele.“ Eher würde er sagen: „Sei gesegnet, Abraham, unser Vater, von dem ein solcher Lehrer für Israel stammt.“ Dabei ist Haggada immer noch Thora. Es ist eine Erklärung und Anwendung dessen, was unausgesprochen in der göttlichen Offenbarung liegt und damit ans Licht gezogen und faßbar gemacht wird. Gleichwohl wird von niemandem verlangt, daß er jede haggadische Auslegung als Glaubensartikel annehme. Der Jude und ganz besonders der Pharisäer wußte so gut wie der Christ, was Glauben bedeutete. Doch bestimmte er nicht danach sein Verhalten zu dem, was ihm als Inhalt der Offenbarung gelehrt wurde.

Ich habe gesagt, Haggada ist Schriftauslegung nach jeder Richtung hin, außer nach der gesetzlichen. Und das ist zutreffend. Doch der Ausdruck „Auslegung“ muß in einem sehr weiten Sinne genommen werden. Eine Verknüpfung irgend einer Art besteht ja immer zwischen der Schrift und der Haggada, doch sie ist oft nur eine sehr lose. Denn der haggadische Ausleger entledigte sich seiner Aufgabe auf zweierlei Art: entweder führte er aus, was er für die wahre Lehre der Schrift über diesen oder jenen Punkt hielt, oder er suchte in der Schrift einen Beleg für Wahrheiten, die er schon glaubte, und nicht bloß für bestimmte Wahrheiten, sondern

auch für alles, was dem Zwecke der Erbauung dient: ethische Grundsätze, mystische Spekulationen, Gedanken über die Vorsehung und die Wunder der Schöpfung, die Gebilde frommer Phantasie und sogar das Spiel kühnen Witzes. Es gab nichts, was in der Haggada nicht untergebracht werden konnte, wenn es nur an irgend einen Text oder ein Wort oder auch nur einen Buchstaben der Schrift angeknüpft wurde. Die angewandten Methoden waren, vom Gesichtspunkt strenger Exegese betrachtet, oft wild und abenteuerlich. Keine noch so gesuchte Allegorie, kein Wortspiel, kein phantastisches Verrenken von Buchstaben und Silben, das man in der Haggada nicht gelegentlich finden könnte. Doch die Männer, welche solche Methoden anwandten, wußten sehr wohl, daß das, was sie vorbrachten, nicht der schlichte Wortsinn der Schrift war. Was sie mit ihrem inneren Gesicht sahen, war die göttliche Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit, Güte, Liebe. Sie lasen es in ihrer eigenen Erfahrung und verfolgten die Spuren davon in der Natur, in der Geschichte und im Menschen. Sie erwarteten dies alles in der Schrift widergespiegelt zu finden. In ihr war ja die göttliche Offenbarung, und daher mußte alles, was sie für göttlich hielten, in ihr sein. Manches davon konnte klar gesehen werden, denn in allem wesentlichen hielt sich die haggadische Lehre über Ethik und Frömmigkeit an die Grundlinien der Schrift. Was man nicht klar darin sehen konnte, wurde erschlossen, und

keine Andeutung war zu schwach, um jene Lehre als dort vorhanden zu erweisen. Wir sagen: das heißt in den Text hineinlesen, was nicht drin steht. Zweifellos ist das auch der Fall. Aber der Haggadist faßte das, was er tat, nicht so auf. Wenn er Anschauungen, Gedanken und Meinungen hatte, die ihm aus verschiedenen Gründen gut erschienen, dann mußte, da für ihn die Schrift das einzige Gefäß göttlicher Offenbarung war, irgendwo in der Schrift all das verschiedene Gute angedeutet sein, und jede Methode, die das ermitteln und klar machen konnte, war gerechtfertigt. Das halte ich für die Theorie der Haggada, für die Erklärung, mit der ein Haggadist seine besondere Behandlung der Schrift rechtfertigen würde. Die Haggada ist wie die Halacha eine natürliche, vielleicht sogar notwendige Entwicklung der Religion der Thora. Beide sind integrierende Bestandteile der Thora, und ein eindringendes Verständnis des Wesens und der Aufgabe beider ist notwendig zum Verständnis des ganzen. Die Halacha und die Haggada zusammen mit dem persönlichen geistigen Leben des Individuums umfassen das ganze Bereich religiösen Bewußtseins des Pharisäers. Denn es ist vollkommen unrichtig, wenn man sagt, der Pharisäer habe sein volles Genügen gefunden an der Halacha, der Disziplin der direkten Vorschrift. Kein Pharisäer, der jemals gelebt hat, beschränkte sein Denken und Sehnen, sein Glauben und Hoffen auf das Gebiet der Halacha, noch hätte er es können, selbst wenn er es ver-

suchte. Gewiß, sein Verhalten leitete die Halacha, weil er glaubte, durch die Befolgung derselben den Willen Gottes genau, wie es sich gehörte, zu vollführen. Aber die Halacha lehrte ihn nicht und wollte ihn gar nicht lehren, wie er von Gott denken sollte, noch suchte sie seine eigne persönliche Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater zu beeinflussen. Für dies letztere suchte er keinen anderen Lehrer außer den Eingebungen seiner eignen Seele und der Antwort Gottes auf seine Gebete. Aber alle Erkenntnis vom Wesen und Wirken Gottes in Vorsehung und Menschengeschichte lernte er freudig von jedem weisen und begabten Lehrer, der ihm etwas zu sagen hatte und ihm irgendwie behilflich sein konnte, sein Denken zu vertiefen, sein Gebet zu verinnerlichen und sein Leben zu veredeln. Darüber werde ich im Schlußkapitel mehr zu sagen haben. Ich erwähne es hier nur, weil es nötig war, zu zeigen, welchen Platz die Haggada im religiösen Denken der Pharisäer einnahm, und wie sie ihm das leistete, wozu andere Religionen eine schematische Lehrtheologie brauchen. Vorläufig bleibe ich bei dem Gegenstande der Haggada selbst und suche weiter zu erforschen, was aus ihr über die Hauptquelle des pharisäischen Glaubens zu lernen ist, besonders im neutestamentlichen Zeitalter. Hauptsächlich zum Zweck dieser Untersuchung habe ich im Vorstehenden das Wesen und die Tendenz der Haggada erläutert.

Diese Untersuchung ist durchaus keine leichte.

Denn, obzwar man nur einen Band Talmud oder einen Band der großen Midraschim aufzuschlagen braucht, um fast auf jeder Seite irgend eine haggadische Äußerung, oft auch eine große Masse Haggada zu finden, so kann man doch absolut nicht mit Sicherheit behaupten, daß die Pharisäer „das" und „das" glaubten. Die Möglichkeit ist ja vorhanden, und wäre es vom pharisäischen Standpunkt nicht irgendwie als wahlverwandt empfunden worden, so würde es natürlich nicht in ihren Büchern stehen. Aber die Haggada zeigt ihren Sinn nicht auf der Oberfläche, noch offenbart sie ihn dem oberflächlichen Hörer oder Leser, der ihr nur einen eiligen Blick oder ein flüchtiges Ohr leiht. Wollen wir daher erfahren, was in Wirklichkeit geglaubt oder als gut anerkannt wurde, also dasjenige, was im Herzen einen Widerhall fand und dankbar angenommen wurde, so ist das nicht aus der Haggada in ihrer buchstäblichen Form und ihren oft abenteuerlichen oder gar unmöglichen Behauptungen zu entnehmen. Daran dachte man nie, diese Behauptungen, wie sie dastanden, ernst zu nehmen und als göttliche Offenbarungen zu betrachten. Wenn z. B. ein Haggadist sagt: Nachdem Gott die Welt erschaffen hatte, beschäftigte er sich damit, Ehen zu stiften,[1]) so glaubt das, wie es da steht, kein Pharisäer noch der Haggadist selber von Gott. Und wie George Eliot richtig von dieser besonderen Haggada

[1]) Bereschith Rabba 68, 4.

sagt, liegt die Leichtfertigkeit des Ausspruchs im Geist dessen, der ihn hört, und, (wie sie hätte hinzufügen können), ihm einen läppischen Sinn unterlegt. Die Haggada ist voll von solchen Dingen; aber deshalb ist sie doch weder läppisch noch widersinnig. Wenn aber ein Christ voreilig Proben aus der Haggada bringt und sagt: „Seht, was diese Rabbinen glaubten und lehrten", dann liegt die Narrheit, die er beleuchtet, nicht auf Seiten der Rabbinen. Die Ermittlung des wirklichen Sinnes und ernsten Zweckes der haggadischen Lehre ist mit eine der Schwierigkeiten, die sich der Erforschung des pharisäischen Glaubens entgegenstellen. Die Schwierigkeit ist an sich gar nicht so groß, doch sie muß als solche erkannt werden.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Frage, wie weit die Äußerung eines einzelnen Lehrers als allgemein angenommene Anschauung gelten könne, da doch keine Uniformität des Glaubens verlangt wird. Auf diese Frage eine bestimmte Antwort zu geben, wird wohl kaum jemals möglich sein, außer innerhalb weiter Grenzen von Wahrscheinlichkeit. Wenn eine feste Doktrin über irgend eine theologische Frage sich aufstellen läßt, so liegt dabei eher eine tatsächliche Übereinstimmung im Glauben vor als die bewußte Annahme der Lehre von irgend einer Autorität, und diejenigen, die denselben Glauben hatten, mochten vielleicht noch immer eine andere Fassung desselben vorziehen. Will man aus der Haggada ihren wahren Sinn

herausholen und Schlüsse auf ihre allgemeine Geltung ziehen, so ist immer Vorsicht geboten.

Eine weitere und für den Zweck dieses Buches besonders ins Gewicht fallende Schwierigkeit besteht darin, daß man zum Vergleich mit der Lehre des Neuen Testaments oft eine viel jüngere Haggada heranzieht. Von der in der rabbinischen Literatur enthaltenen ungeheuren Masse Haggada stammt nur ein verhältnismäßig kleiner Teil aus der Zeit der Evangelien und tatsächlich nur sehr wenig aus der Zeit Jesu. Einer der berühmtesten Haggadisten war R. Josua b. Levi in der Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Wenn wir finden, daß er irgend etwas lehrt, sind wir dann berechtigt, seine Worte zum Beweise dafür anzuführen, daß die Pharisäer zur Zeit Jesu und der Apostel diese Lehre glaubten? Wenn nicht, dann ist natürlich die Berufung auf Talmud und Midrasch zur Beleuchtung des Pharisaismus im neutestamentlichen Zeitalter hinfällig. Auch hier ist allerdings Vorsicht nötig, doch läßt sich immerhin, wenn auch mit Vorbehalt, sagen, daß man die spätere Literatur zum Beleg älterer Glaubensmeinungen und Ideen anzuführen das Recht hat. Wir begegneten dieser Frage schon in Bezug auf die Halacha (siehe oben, Kapitel 2). Und die Antwort war, daß die Anerkennung des Prinzips der Halacha und die allmähliche Entwicklung dieses Prinzips lange vor Christus stattgefunden hatte. Was sich in den Jahrhunderten fortwährend änderte, war der Umfang und die Form

der gesetzlich festgelegten Halacha, deren Vorschriften stufenweise immer mehr ins Einzelne ausgearbeitet wurden und immer mannigfaltigere Anwendung fanden. Die Halacha, wie sie in der Mischna kodifiziert ist, ist weit umfangreicher als die zur Zeit Jesu den Pharisäern bekannte Halacha. Aber ihre Tendenz ist dieselbe für die frühere wie für die spätere Periode. Deshalb ist man berechtigt, den Talmud zur Beleuchtung des halachischen Prinzips im neutestamentlichen Zeitalter heranzuziehen, wie auch für frühere und spätere Perioden. Dagegen kann man nicht mit Sicherheit behaupten, daß irgend eine besondere durch Akiba oder Juda den Heiligen vorgeschlagene Entscheidung schon von den Zeitgenossen Hillel's und Schammai's als Halacha betrachtet und zur Richtschnur des Handelns gemacht wurde. Hinsichtlich der Haggada liegt nun die Sache etwas anders, weil, wie schon ausgeführt, keine Uniformität des Glaubens, wohl aber des Handelns gefordert wurde. Doch wenn man diesen Unterschied in Anschlag bringt, gilt doch alles, was von der Verwertung der jüngeren Literatur in Bezug auf die Halacha gesagt wurde, ebenso auch für die Haggada. Denn auch hier ist ein Element vorhanden, das sich nicht oder doch nicht erheblich verändert während des neutestamentlichen Zeitalters und geraume Zeit vor- und nachher. Dieses Element ist der allgemeine pharisäische Glaube über Gott, Israel und die Welt, über des Menschen Beziehung zu Gott und zu

seinen Nebenmenschen, über Tugenden, Laster, das Wesen der Sünde, die Kraft des Gebetes usw. Das alles lehrte nun die Haggada, illustrierte es auf jede Weise und stellte es unter den verschiedensten Gesichtspunkten dar, ohne es jedoch irgendwie erheblich zu modifizieren, ja ich glaube, ohne es überhaupt zu modifizieren. Im Pharisaismus gibt es keine so fortschreitende Entwicklung der Lehre wie im Christentum. Natürlich konnte es, wie es schon im Gegenstand liegt, keine pharisäische Christologie geben. Aber es gab auch keine Entwicklung in der Lehre vom Messias, oder von der Thora, oder von der Auferstehung der Toten, oder, wie ich glaube, von sonst irgend einem Hauptgegenstand des Glaubens. Es gab darüber nur allgemeine Ideen, Glaubensmeinungen, über welche wesentliche Übereinstimmung bestand ohne den leisesten Gedanken eines Widerspruchs. Und mittels der Haggada wurde dieser allgemeine Glaubensschatz fortwährend in helleres und schöneres Licht gerückt, so daß seine seelenerfrischende Kraft sich immer erneuern konnte. Ganz so wie die Halacha die detaillierte Anwendung der Thora auf das Verhalten im praktischen Leben war als die Ausführung des göttlichen Willens, so war die Haggada die detaillierte Anwendung der Thora auf das geistige Leben im weitesten Sinne, so daß das von Gott verliehene Licht sich ergießen konnte über die „Dinge, welche ewig sind".[1])

[1]) 2. Corinther 4, 18.

Ich will nun weiter skizzieren, was ich für die allgemeinen Glaubensmeinungen der Pharisäer halte, welche den Hintergrund oder das Substrat der Haggada ausmachen, so weit ich es zu ermitteln imstande war. Alsdann will ich einige haggadische Illustrationen geben über besondere Punkte. Ich versuche absichtlich keine systematische Anordnung, weil die Pharisäer selber es nicht taten.

Der Gegenstand der Anbetung ist Gott, der einzige und ungeteilte. Er ist der Schöpfer der Welt mit allem, was darin ist, und kein anderes Wesen teilte sich mit ihm in diesem Werke. Er tut, was er will, aber sein Wille ist immer gerecht. Seine Vorsehung sorgt für die Bedürfnisse seiner Geschöpfe. Er ist gut, liebreich und gnädig.

Es ist die Pflicht der Menschen, ihm zu gehorchen. Er hat seinen Willen bekannt gegeben; er belohnt diejenigen, welche seine Gebote halten und bestraft diejenigen, welche sie übertreten. Er hat das ganze Menschengeschlecht erschaffen, aber Israel steht in einer besonderen Beziehung zu ihm, da er nur mit Israel einen Bund geschlossen hat. Die Thora war auch anderen Nationen angeboten worden, doch sie wollten sie nicht haben. Sie sind deshalb ausgeschlossen von Gottes Gunst. Sie können sie nur erlangen, wenn sie von Israel die Thora lernen. Es gibt aber nichtsdestoweniger gute Menschen unter den anderen Nationen.

Es ist das Privilegium Israels, daß es gewürdigt

wurde, die Thora zu empfangen, und sein höchstes Ziel ist, sie zu erfüllen, nicht nur indem es alles tut, was sie ihm als gottgewollt vorschreibt, sondern indem es sich zu Herzen nimmt, was sie es über die höchsten Dinge lehrt.

Der Pharisäer fühlte sich unter der unmittelbaren Fürsorge Gottes. Nichts begegnet ihm ohne die göttliche Zustimmung. Gott sieht und weiß alles, was er tut und alles, was er im Begriffe ist zu tun. Nichtsdestoweniger ist sein Wille frei. Er ist weder zum Gehorsam noch zum Ungehorsam gezwungen. Wenn er gehorcht, freut sich Gott an ihm, wenn er nicht gehorcht, zürnt er ihm. Belohnung wird im ersteren, Strafe im letzteren Falle erfolgen. Hat er gesündigt, wird Reue seinen Frieden mit Gott bewirken. Niemals wird dem Reuigen Vergebung versagt. Er kann immer zu Gott beten, und er wird ihn immer erhören.

Es ist seine Pflicht, liebreich gegen seine Mitmenschen zu sein, „besonders aber gegen die Glaubensgenossen",[1]) nämlich Israel. Er darf niemandem Unrecht tun, weder Juden noch Heiden. Ganz besonders muß er Wohltätigkeit üben an den Armen und Leidenden. Er soll kein müßiges Leben führen, und in all seinem Tun soll er Gott dienen.

Wenn er auch augenblicklich viel auszuhalten hat, so wird doch in der Zukunft eine bessere Zeit

---

[1]) Galater 6, 10.

anbrechen, wenn der Messias kommen und das Reich Gottes auf Erden gründen wird. Dann wird Israel befreit sein von der Unterdrückung durch die Heiden und wird Frieden, Wohlergehen und die Fülle göttlichen Segens genießen. Wann das sein wird, das weiß niemand. Gott wird den Messias senden, wann es ihm belieben wird. Aber die Sünden Israels verzögern sein Kommen.

Wenn das Leben auf der Erde vorüber ist, dann kommt das jenseitige Leben. Für die Gerechten ist der Himmel da, wo sie belohnt, und für die Frevler ist die Hölle da, wo sie bestraft werden. Der Gerechte im Himmel wird ewig leben. Der Frevler in der Hölle wird völlig zu Grunde gehen. Nach dem Tode ist keine Reue mehr möglich.

Der Mensch steht unter dem Schutze von Engeln und ist der Versuchung und Schädigung durch böse Geister ausgesetzt. Solche gibt es viele, und ein Fürst steht über ihnen. Die Engel sind Gottes Boten. Jeder Mensch trägt in sich selbst zwei entgegengesetzte Triebe und Neigungen, einen zum guten und den andern zum schlechten. Es ist seine Pflicht, den bösen Trieb zu zügeln und den guten zu kräftigen. Gott wird ihm helfen, dem guten zu gehorchen und wird ihn nicht verhindern, dem bösen zu folgen. Den Geist fest auf die Thora zu richten und sich mit ihrer Lehre zu erfüllen, ist sein Schutz gegen die Sünde und sein Ansporn zu einem rechten Leben. Er freut sich der vielen Vorschriften, welche die Thora ihm gibt, weil sie ihn dadurch beständig an Gott

erinnert und ihm Gelegenheit bietet, ihm zu dienen. Die Thora bezeichnet zugleich den Mittelpunkt und Umfang all seiner religiösen Gedanken und Meinungen. In ihr hat Gott alles offenbart, was er überhaupt offenbart hat. Es ist die größte Gabe, die er gewähren konnte, und er hat sie Israel ganz verliehen und nichts zurückbehalten.

In groben Umrissen und absichtlich ohne alles Detail glaube ich so den Inhalt der pharisäischen Religionsanschauung in der Hauptsache wiederzugeben, die allen gemeinsamen Glaubensbegriffe und Ideen. Zu verschiedenen Zeiten wurde je nach den Umständen der größere Nachdruck auf den einen oder den anderen Punkt gelegt.

So gab es z. B. sicher eine, vielleicht mehr als eine Zeit, wo der messianische Glaube besonders im Vordergrunde stand und mit mehr als gewöhnlicher Inbrunst gehegt wurde. Und wieder die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. und das endgültige Scheitern der jüdisch-nationalen Politik im Jahre 135 n. Chr. hatte ebenfalls einen tiefen Einfluß auf den pharisäischen Glauben. Denn diese Ereignisse bewirkten, daß man ein stärkeres Gewicht auf die treue Vollführung des göttlichen Willens legte und tiefer über das Geheimnis dieses im Leiden Israels sich offenbarenden Willens nachdachte. Die Pharisäer beklagten mit aufrichtigstem Schmerze den Verlust des Tempels und das Aufhören seines Dienstes, aber sie waren wohl fähig, die Lehre eines Gottesdienstes und eines religiösen Lebens aufzunehmen, für welche

solche äußerlichen Mittel unnötig waren, und sie lernten sie mit wunderbarer Schnelligkeit.

So hatten auch je nach der Verschiedenheit des Temperaments manche Bestandteile des allgemeinen Glaubens für den einen mehr Wichtigkeit als für den andern, und so wird ferner auch ein großer Unterschied in der Kraft der Überzeugung gewesen sein, mit der der Glauben je nach dem Charakter seiner Anhänger gehalten wurde. Es ist klar, daß eine solche allgemeine Religionsauffassung zu den Lastern des Hochmuts und der Heuchelei, die den Pharisäern vorgeworfen werden, ebenso führen konnte wie zu den Tugenden demutsvoller Frömmigkeit und aufrichtiger Hingebung. Das erstere ist wahrscheinlich, das zweite gewiß. Es gab gute, schlechte und indifferente Pharisäer, so wie es gute, schlechte und indifferente Christen gibt. Was mich augenblicklich beschäftigt, ist aber nur die gemeinsame Grundlage des Glaubens, Denkens und Fühlens über göttliche Dinge, in der alle Pharisäer übereinstimmen.

Wenn ich dieselbe richtig geschildert habe, so stellt sie den eigentlichen Sinn der Haggada dar, und alles, was sie enthält, soll eine Seite dieses Glaubens beleuchten, verstärken oder hervorheben. Es macht nichts aus, daß in den haggadischen Aussprüchen endlose Mannigfaltigkeit und häufige Widersprüche sich finden. Denn das betrifft nur die Form, in welche die Haggadisten ihre Gedanken kleiden. Noch fällt es ins Gewicht, daß sie Aussprüche tun, die entweder abenteuer-

lich oder unmöglich oder widersinnig oder grotesk oder sogar gelegentlich, anscheinend wenigstens, unehrerbietig sind. Was sie wirklich im Sinne hatten, war, die zu Grunde liegenden religiösen Wahrheiten oder Prinzipien zu beleuchten. Das war ihre ernste Absicht, und es heißt dieselbe noch nicht leugnen, wenn man zugibt, daß sie, wie alle Ausleger, welche die Methode der Allegorie anwenden, gelegentlich ihrer Phantasie freien Lauf ließen und sich in einer seltsamen Exegese ergingen, deren Beziehung zur Religion nicht ersichtlich war.[1]) Trivialitäten dieser Art ziehen wir jedoch nicht in Betracht.

Es wird zweckdienlicher sein, einige Punkte aus der obigen Skizze des pharisäischen Glaubens herauszugreifen und eingehender zu prüfen. Das erste soll die Lehre von Gott sein, und ganz besonders bestimmte Seiten dieser Lehre.

Zwischen den Pharisäern und den neutestamentlichen Lehrern bestand keine Meinungsverschiedenheit über die alleinige Herrschaft Gottes, oder darüber, daß er der Schöpfer und Erhalter aller Dinge war. Aber besonderer Nachdruck muß darauf gelegt werden, daß die Phari-

[1]) So z. B. wenn sie Lot's Frau einen Namen gaben, der Idith war (Tanchuma I, 45b) oder wenn sie sagen, daß das Fahrgeld, welches Jona zahlte, als er in's Schiff ging, 4000 Goldstücke betrug (b. Nedarim 38a), oder daß Noah passendes Futter für die verschiedenen Geschöpfe mit in die Arche nahm: Heu für das Kameel, Gerste für den Esel, Weintrauben für den Elefanten und Glas für den Strauß. (Tanchuma 15a.)

säer an die Nähe Gottes und den direkten Verkehr mit ihm glaubten. Denn nur so kann man den heftigen Widerstand verstehen, den die Pharisäer jedem Gedanken an eine Mehrheit göttlicher Personen entgegensetzten. Sie wollten kein Wesen anerkennen, welches in gewissem Sinne als ein zweiter Gott betrachtet werden könnte oder als ein Vermittler zwischen Gott und Mensch.

Daß die Pharisäer sich gewöhnlich Gott als eine kalte Abstraktion, eine ferne und unnahbare Macht darstellten, wird von christlichen Gelehrten häufig aber ganz irrtümlich behauptet. Freilich, daß Gott der Allmächtige, der Herr aller Welten, erhaben über alles war, wurde niemals geleugnet. Ja, immer und immer wieder wurde das versichert; es ist ein Grundgedanke des pharisäischen Glaubens.

Aber was immer auch andere Juden getan haben mögen unter dem Einfluß des Hellenismus, die Pharisäer zweifelten niemals für einen Augenblick, daß Gott selber, der eine höchste Gott, tatsächlich jedem einzigen seines Volkes nahe war, „nahe, in jeder Art von Nähe", wie gesagt wurde.[1]) Das ist der wahre, wirkliche Glaube der Pharisäer, wie aus fast jeder Seite des Talmud und Midrasch zu ersehen ist. Wie dies, (wenn es überhaupt nötig ist), mit der Unendlichkeit Gottes in Einklang zu bringen ist, das ist eine Frage, deren Beantwortung dem Pharisäer niemals Sorge ge-

[1]) j. Ber. 13a.

macht hat, selbst wenn sie ihm zum Bewußtsein gekommen wäre. Eine jüdische Religionsphilosophie gab es nicht bis lange nach Abschluß des Talmuds. Und die Pharisäer haben ganz sicher ihren Gottesbegriff nicht logisch aus ihrer Idee von der Thora entwickelt. Ob sie, selbst wenn sie es getan hätten, zu der dürren Abstraktion gelangt wären, als welche Weber die pharisäische Gottesidee erklärt,[1]) ist noch fraglich. Aber sie gestatteten niemals ein theoretisches Klügeln, das sie abgehalten hätte, die Liebe und Güte Gottes zu bekennen, oder das eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und seinen Geschöpfen geschaffen hätte. Das folgende Stück Haggada illustriert diesen Punkt: „Es steht geschrieben:[2]) „und Gott sprach alle diese Worte". Er tut alles auf einmal. Er tötet und macht lebendig in einer Handlung. Er verwundet und heilt in einer Handlung. Die Frau in Kindesnöten, die Seefahrer, die Wüstenwanderer, die Gefangenen im Kerker, in Ost und West, in Nord und Süd, er hört sie alle auf einmal." [3]) Und ein Paar Zeilen weiter wird bemerkt, daß er alle zehn Gebote in einem Akt (des Sprechens) aussprach. Hier wird kein Versuch gemacht zu erklären, w i e Gott der Allmächtige von den Einzelnen besonders Notiz nehmen kann, da ist der unangezweifelte Glaube,

---

[1]) Weber, System, p. 149.

[2]) Exodus 20, 1.

[3]) Schemot R. 28, 4 (50b).

daß er es tut. Er mag hoch im Himmel sein, aber keins seiner Geschöpfe leidet ungesehen und ungehört. „Ohne Gott kommt kein Vogel um," so sagte ein großer Pharisäer in Worten, die eine schlagende Ähnlichkeit mit dem Ausspruche Jesu über denselben Gegenstand haben.[1]) Eine Geschichte wird erzählt[2]) von einem Juden, der an Bord eines Schiffes war, auf dem alle anderen Passagiere Heiden waren. Das Schiff hielt an einer Insel, da sagten die Schiffsleute zu dem Juden: Nimm Geld und gehe ans Land, und kaufe etwas für uns! Er sagte: Bin ich hier nicht fremd? Wie soll ich wissen, wohin ich gehen soll? Doch sie sagten: Ist ein Jude überhaupt irgendwo fremd? Denn wohin du auch gehest, ist dein Gott mit dir." (Nach Deut. 4, 7: „Denn wo gäbe es noch eine große Nation, die einen Gott hat, der ihr so nahe ist wie der Ewige, unser Gott, so oft wir ihn anrufen.")

Die Nähe Gottes ist besonders betont in Bezug auf das Gebet. Er hört alle, die zu ihm beten, und er ist es selber, der hört und zu dem allein gebetet werden soll. „Jedermann", sagt der Talmud, „hat einen Patron (einen Freund bei Hofe). Wenn er in Not kommt, geht er nicht ohne weiteres zu diesem Patron, sondern er geht und steht an seiner Tür und ruft den Diener oder den Sohn des Hauses, und dieser sagt dem Patron: Der und

---

[1]) j. Schebiit 38d, vgl. Matth. 10, 29.

[2]) Debarim R. 2, 16 (102a) vgl. jer. Berachoth 13b.

der steht an der Tür deines Hofes. Vielleicht läßt ihn dann der Patron ein, vielleicht aber läßt er ihn auch stehen. Aber der Heilige, gelobt sei er, ist nicht so. Wenn jemand in Not kommt, (sagt Gott), braucht er nicht zu Michael und nicht zu Gabriel zu rufen, sondern zu mir, und ich erhöre ihn sofort. Denn so steht geschrieben:[1]) Jedermann, der den Namen Gottes anruft, wird errettet werden."[2]) Hier haben wir nicht nur die Erklärung des Glaubens an einen direkten Zutritt zu Gott durch das Gebet, sondern auch die Zurückweisung jedes Vermittlers. Michael und Gabriel mögen Diener Gottes sein, aber zwischen Gott und den Menschen können sie keine Trennung bewirken, noch sind sie nötig, um ihren Verkehr zu vermitteln. Niemals wurde in der pharisäischen Theologie irgend eine Instanz anerkannt, die auch nur scheinbar die Einheit Gottes beeinträchtigen könnte. Die Idee eines zweiten Gottes wurde hartnäckig zurückgewiesen, und keine Personifikation göttlicher Attribute oder Erhebung von Erzengeln wurde jemals so weit getrieben, daß man in der Gottheit eine Mehrheit von Personen annehmen durfte. Auch gegenüber der Lehre vom Logos und der christlichen Vergöttlichung Christi hielten die Pharisäer die strikte Einheit Gottes aufrecht. Weder der Memra der Targumim noch die Schechina des Talmud und Midrasch, wenn-

[1]) Joel 3, 5.

[2]) j. Ber. 13a.

gleich dieselben zu haggadischen Zwecken personifiziert wurden, betrachtete man in irgend einem Sinne als eine neben Gott selbst existierende Persönlichkeit. Der heilige Geist war entweder Gott oder Gottes Einfluß, doch niemals eine von ihm getrennte Persönlichkeit. Metatron kommt der Auffassung eines zweiten Gottes am nächsten. Aber was auch die späteren Kabbalisten aus Metatron gemacht haben mögen, die Pharisäer des Talmuds verwerfen ausdrücklich die Meinung, daß er ein zweiter Gott wäre. Von dem berühmten Elisa b. Abuja, der einem jüdischen Ketzer am nächsten kam, wird erzählt, daß er in den Himmel hinaufstieg und dort Metatron sah, dem die Macht verliehen war, dort zu sitzen und die Verdienste Israels niederzuschreiben. (Elisa) sagte: „Es steht geschrieben, daß es hier oben kein Sitzen, keinen Streit, keine Scheidung und keine Verbindung gibt. Kann es etwa hier, behüte der Himmel, zwei Gewalten geben (d. i. zwei Götter)? Sie brachten Metatron hinaus und versetzten ihm sechzig feurige Schläge." Der Kommentator dieser Stelle erklärt, daß Metatron deshalb so behandelt wurde, um zu zeigen, daß er nicht höherer Art als die anderen Engel war, und daß er Gott untergeordnet und nicht irgendwie seinesgleichen war. Metatron ist, wie ich anderwärts äusgeführt,[2]) die rabbinische Antwort auf die gnostischen und christ-

[1]) b. Chagiga 15a.

[2]) Siehe mein Christianity in Talmud and Midrash p. 286—8.

lichen Lehren, welche die göttliche Einheit zu gefährden schienen. Es geschah vielleicht im Hinblick auf die christliche Lehre, wenn die Rabbinen so nachdrücklich den Glauben betonten, daß Gott keinen Sohn hat. Im Anschluß an Exod. 20, 2 sagte R. Abbahu: „Ein irdischer König regiert und hat einen Vater oder einen Bruder, doch der Heilige, gelobt sei er, sagt: Ich bin nicht so, sondern (Jes. 44, 6): Ich bin der erste, ich habe keinen Vater; und ich bin der letzte, ich habe keinen Sohn, und neben mir gibt es keinen Gott, ich habe keinen Bruder.“ [1]) Abbahu lebte im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, und die Mehrzahl der haggadischen Ausführungen über die Einheit Gottes in der angedeuteten Richtung sind jünger als das neutestamentliche Zeitalter. Aber da sie nur im Gegensatz zur christlichen Lehre entwickelt wurden, ist es unwahrscheinlich, daß zur Zeit Jesu und der Apostel die Pharisäer uneinig oder unschlüssig über einen Punkt gewesen sein sollten, der bis dahin kaum angegriffen worden war. Jesus selbst griff ihn, soweit das Zeugnis der synoptischen Evangelien reicht, niemals an, und bei einem im pharisäischen Judentum so fundamentalen Glaubenssatz ist doch nicht anzunehmen, daß Jesus konsequenter war als die Pharisäer selber. Der Angriff kam nicht von Jesus, sondern von Paulus, wenn auch Paulus gar

[1]) Schemoth R. 29, 5 (51b).

nicht beabsichtigte oder sich bewußt wurde, durch seine Lehre von Christus die Einheit Gottes irgendwie zu durchbrechen. Erst durch ihn wurden die Pharisäer aufgeschreckt und lehrten im Gegensatz zu seiner Christologie und zur späteren johanneischen Lehre mit besonderem Nachdruck die ungeteilte alleinige Herrschaft Gottes. Und sie hatten dabei nicht mehr Schwierigkeit als Jesus, wenn er an den einen Gott als obersten Herrn und himmlischen Vater glaubte, wie sie ihn wirklich nannten.

Soviel von der pharisäischen Auffassung Gottes. Jetzt wollen wir eine andere Gruppe ihrer Glaubensmeinungen betrachten, für welche ein Vergleich mit der neutestamentlichen Lehre möglich und lehrreich ist, die pharisäischen Gedanken über Wiedervergeltung, Lohn, Strafe und Verdienst. Die Pharisäer bieten keine in sich geschlossene Lehre über den Gegenstand, vielmehr nur Bemerkungen über die Tatsachen menschlicher Erfahrung von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Die Willensfreiheit des Menschen ist eine der Grundlehren der Pharisäer. R. Akiba formulierte sie in den Worten: „Alles ist vorausgesehen, und Freiheit ist gegeben, und die Welt wird in Güte gerichtet, und alles geht nach der Mehrzahl der Handlungen".[1]) Der Mensch ist demnach ein moralisches Wesen, ausgestattet mit dem Unterscheidungsvermögen zwischen recht und unrecht

[1]) M. Aboth 3, 15.

und mit der Fähigkeit, danach zu handeln, und wird dem entsprechend zur Verantwortung gezogen. „Alles ist in Gottes Hand außer der Gottesfurcht", sagt ein anderer Lehrer.[1]) Wenn der Mensch also Gott dient, tut er es nicht gezwungen. Er ist deshalb in seinem Tun der Billigung oder Mißbilligung Gottes unterworfen. Die Erfahrung, die das Leben deutet, nimmt sichtbare Zeichen solcher Billigung oder Mißbilligung wahr, und die Schrift lehrt klar, daß Gott den Gerechten anders als den Sünder behandelt. In welcher Form auch diese Billigung oder Mißbilligung zutage treten mag, sie stellen sein bestimmtes Urteil über menschliche Handlungen dar, als deren notwendige Folge man sie schon voraussehen kann.

Die Pharisäer drückten dies wie andere Sittenlehrer in der Form aus, daß Gott den Guten belohne und den Schlechten bestrafe. Und sie benutzten dieses Prinzip als Schlüssel zum Sinn der Vorsehung, wie sie sich in menschlichem Leid und Glück offenbart. Sie grübelten über das Problem, warum Leid über den anscheinend Unschuldigen verhängt wird, und warum der offenbar Sündige oft vom Glück begünstigt scheint. Und sie schlugen verschiedene teilweise Lösungen des Problems vor, aber ließen weislich die Frage offen. Möglicherweise gibt es kein Leid ohne vorangegangene Sünde, möglicherweise ist dieses Leid bisweilen auch eine durch die Liebe Gottes dem Ge-

[1]) b. Ber. 33b.

rechten auferlegte Züchtigung, wie es heißt: „Wen Gott liebt, den züchtigt er.“ Es mag sein, daß dieses materielle Wohlergehen und Mißgeschick die Zeichen sind, durch welche die göttliche Billigung oder Mißbilligung offenbar wird, der Lohn oder die Strafe für menschliche Handlungen. Vielleicht aber tun sich diese nur innerlich kund in der Seele und nicht im äußeren Schicksal. Alle diese Ansichten kommen zu Worte in den mannigfachen Äußerungen pharisäischer Lehrer, ohne daß der Versuch gemacht wurde, eine derselben unter Ausschluß der übrigen als die wahre hinzustellen. Und wenn der Pharisäer von Lohn und Strafe spricht, meint er damit seinen Glauben auszudrücken, daß es irgendwie dem Guten wohl und dem Bösen schlecht gehe und zwar beides durch göttliche Bestimmung.

In den Evangelien spricht auch Jesus von Lohn, wie jeder Leser weiß, und mancher Leser wird zusammenfahren bei den Worten: „.... Bete zu deinem Vater, ... und dein Vater wird dich belohnen.“ „Groß ist euer Lohn im Himmel.“ Wenn ihr denen Gutes tut, die auch euch Gutes tun, welchen Lohn habt ihr?“[1]) Sätze wie diese klingen unerfreulich, wo sie auch vorkommen wegen der Begriffe, die gewöhnlich mit

[1]) [An der letztangeführten Stelle (Lukas 6, 33) bedeutet *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν*; vielmehr „was für eine besondere Gnade zeigt ihr damit?“ Doch gehört die Stelle auch hierher, da V. 35 darauf wirklich folgt: *καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς* „euer Lohn wird groß sein.“ (F. P.)]

dem Worte Lohn verbunden werden. Niemand nimmt an, daß Jesus, wenn er diesen Ausdruck gebraucht, an die niedrigen Motive der Selbstsucht appellierte, und ich glaube, er meinte damit genau dasselbe, was ich als die pharisäische Meinung angegeben habe, nämlich, daß ein von Gott bestimmter Unterschied zwischen dem Schicksal des Guten und dem des Bösen besteht als Folge ihrer Handlungen. Jedenfalls darf man nicht sagen, daß Jesus mit seinen Worten den höchsten Sinn und die Pharisäer den niedrigsten Sinn verbunden haben. Jesus war einer, und die Pharisäer waren viele, und während er immer auf der höchsten Stufe göttlicher Weisheit weilte, repräsentieren die Pharisäer verschiedene Stufen dieser Weisheit. Einige mögen ja die göttliche Belohnung und Strafe gelegentlich im Sinne materiellen Wohlergehens ausgelegt haben, während andere die Ausdrücke tiefer auffaßten. Aber es ist nicht wahr, daß die materielle Auslegung den allgemeinen Glauben der Pharisäer darstellt, und die geistige Auslegung die Ausnahme bildet. Die Wahrheit ist, daß sie wohl keine Auslegung verwarfen, welche irgendwie Licht auf das Problem werfen könnte, und sie kümmerten sich gar nicht darum, daß die verschiedenen Auslegungen einander widersprachen.

Soweit besteht, soviel ich sehen kann, kein wesentlicher Unterschied zwischen der pharisäischen Lehre und derjenigen der Evangelien oder des Neuen Testaments überhaupt von Lohn

und Strafe. Der wirklich vorliegende Unterschied ist nur darauf zurückzuführen, daß der Pharisaismus die Religion der Thora war. Denn in ihr war die göttliche Billigung oder Mißbilligung notwendig in besonderem Grade an die „Mizwoth" geknüpft, an die Vorschriften, welche den Willen Gottes für das Verhalten des Menschen ausdrückten. Wenn man sagt: „es gibt einen Lohn für das Vollbringen einer „Mizwah", so ist dies nicht weniger vereinbar mit echter Frömmigkeit, als wenn man sagt: es gibt einen Lohn für das Beten zum Vater im Himmel, der im Verborgenen sieht. In beiden Fällen ist damit nur gemeint, daß der Akt der Hingabe an Gott, in welcher Form er auch erfolge, von ihm angenommen und sein Segen dem Vollbringer desselben zuteil werde. Nun waren die „Mizwoth" genau abgegrenzte, besondere Handlungen, und der Pharisäer betrachtete dieselben, wie schon in einem früheren Kapitel ausgeführt wurde, nicht als lästigen Zwang, sondern als willkommene Gelegenheiten, Gott zu dienen. Je mehr Mizwoth sich ihm boten, desto besser. Wenn er durch die Übung derselben Gott gefiel, was konnte er besseres wünschen? Gewiß erwartete er einen Lohn, aber die Freude am Dienste Gottes und der Segen Gottes war dieser erwartete Lohn. Einen solchen Sinn verband der Pharisäer mit dem Lohngedanken. Und wenn manche Pharisäer Gottes Segen in materiellem Sinne nach äußerlichem Wohlergehen, andere in geistigem Sinne auslegten, so ist dies nur ein durch

das verschiedene Temperament der einzelnen Pharisäer bedingter Unterschied. Was der Lohn sein würde, wodurch Gott seine Billigung kund tun und seinen Segen erteilen würde, das stand in Gottes Belieben. Der Pharisäer diente ihm mit Freudigkeit und Eifer, und hoffte nur, (wie ja auch Christen zu hoffen aufgefordert wurden), daß Gott zu ihm sagen möge: „Gut, du guter, treuer Diener, tritt ein in die Freude deines Herrn." [1])

Es war ein Pharisäer, welcher sagte: „Der Lohn einer Mizwah ist die Gelegenheit, eine andere zu erfüllen",[2]) und vielleicht könnte die pharisäische Ansicht vom Lohn im Dienste Gottes durch kein Wort besser ausgedrückt werden. Der Dienst ist alles, der Lohn ist Gottes Art zu zeigen, daß der Dienst ihm wohlgefällig war. Überdies wurde der Lohn, wenn man darin überhaupt mehr als das lebendige Bewußtsein der göttlichen Billigung erblickte, nicht in dieser Welt erwartet, sondern als ein Teil des Segens der künftigen Welt. „Du wirst keine einzige Mizwah in der Thora finden," sagt ein Rabbi, „bei der ein Lohn zugesagt ist, außer wenn sie mit der Auferstehung der Toten zusammenhängt. Es steht: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest und es dir wohlergehe. Damit du lange lebest in einer Welt, die kein Ende hat, und es dir wohlergehe in einer Welt, die ganz

[1]) Matth. 25, 23.

[2]) Aboth 4, 2.

gut ist.“ [1]) An einer andern Stelle wieder heißt es: Was bedeutet das Schriftwort:[2]) welche ich dir gebiete heute zu tun. Sie heut zu tun und nicht morgen, sie heut zu tun, und nicht heute den Lohn dafür zu empfangen.[3]) An einer Parallelstelle [4]) wird ausdrücklich gesagt: „Lohn für eine Mizwah gibt's in dieser Welt nicht.“ Von der Art des Lohnes heißt es: „In der künftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken, noch Fortpflanzung, noch Geschäft, noch Neid, noch Haß, noch Streit, sondern die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und genießen das Licht der Schechina.“[5])

Derartiges hatten die Pharisäer im Sinne, wenn sie von Lohn für das Vollführen von Gottes Willen sprachen. Es waren Ideen, die nicht zu einer formelhaften Lehre erstarrt waren und vielleicht von manchem nur dunkel begriffen wurden, aber doch eine Einsicht in die göttlichen Dinge bekundeten, die nicht sehr ungleich derjenigen gewesen sein kann, welche den christlichen Seelen vorschwebte. Aber während die Pharisäer im Nachsinnen über den Lohn schwelgten, lehrten sie mit dem größten Nachdruck, daß die Mizwa nicht um des Lohnes willen getan werden dürfe,

[1]) Tos. Chullin 10, 16; b. Chullin 142a.

[2]) Deut. 7, 11.

[3]) b. Ab. Zara 3a. 4b.

[4]) b. Kidd. 39b.

[5]) b. Ber. 17a.

als ob sie für ihre bloße Schuldigkeit noch eine Bezahlung zu erwarten hätten. Die Unterscheidung ist etwas fein, besonders da der erhoffte Lohn geistiger Segen und nicht materieller Vorteil war. Aber die Pharisäer machten nichtsdestoweniger diese Unterscheidung. So heißt es in Bezug auf Ps. 112, 1: „Heil dem Manne, der den Ewigen fürchtet, an seinen Geboten so recht seine Lust hat." R. Eleasar sagt: „An seinen Geboten, aber nicht am Lohn für seine Gebote."[1]) Der einzige zulässige Grund, eine Mizwa zu tun, ist die Hoffnung, Gott dadurch zu gefallen. Und dann folgt der wohlbekannte Ausspruch des alten Antigonos von Socho: „Seid nicht wie die Knechte, die ihrem Herrn um Lohn dienen."[2]) Dies sind nur einige wenige Beispiele von den vielen, welche beweisen, daß der Pharisäer bei Vollführung des ihm Gebotenen nicht durch derartige Motive geleitet wurde, wie sie ihm gewöhnlich untergeschoben werden. Wenn der Pharisäer sich manchmal nicht zu einem so erhabenen und ernsten Ideal erheben konnte und Dinge sagte, die desselben nicht würdig waren, so darf man sich darüber nicht wundern. Das Gleiche kann man ja auch bei Christen beobachten, da es sich einfach aus der individuellen Natur der Menschen erklärt. Doch die pharisäische Auffassung von der Religion im allge-

[1]) b. Ab. Zara 19a.

[2]) Aboth 1, 3.

meinen und von diesem Satz im besonderen darf den Anspruch erheben, nach dem besten, was ihr als Ideal vorschwebte, beurteilt, aber nicht verurteilt zu werden, weil der Pharisäer sich gelegentlich unfähig zeigte, dieses Beste zu verstehen.

Wie steht es schließlich mit dem „Verdienst"? Die Pharisäer schreckten nie davor zurück, vom Verdienst zu sprechen, doch das, was sie sagten, muß in dem Lichte der vorstehenden Ausführungen betrachtet werden. Sie hatten keine feste Lehre vom Verdienst, und es gab gewiß niemals einen allgemeinen pharisäischen Glauben an einen regelrechten Handel mit Gott wie zwischen Gläubiger und Schuldner im Geschäftsverkehr. Dieser oder jener Lehrer mag die Ausdrucksweise solcher Geschäfte zur Veranschaulichung angewandt haben, doch sie stellen nicht die allgemeine Ansicht der Pharisäer über den Gegenstand dar. Die Pharisäer glaubten gewiß, daß es besser war, viele Mizwoth zu tun als eine, und sie zogen den ganz natürlichen Schluß, daß es keinen vernünftigeren Maßstab für die Beurteilung eines Charakters geben könne als der Gebrauch, den ein Mensch von den durch die Mizwoth gebotenen Gelegenheiten macht, Gott zu dienen. Da Mizwoth Einzelvorschriften sind, konnten sie abgezählt werden, und so konnte es auch kommen, daß man die höhere oder geringere Trefflichkeit, die sich in ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung kundgab, quantitativ statt qualitativ bemaß. Das ist aus naheliegenden Gründen nicht die beste Art, die

Sache zu behandeln, und den Pharisäern hat es nicht wenig Tadel und Verachtung eingetragen, daß sie die Beziehung des Menschen zu Gott derart herabgewürdigt hätten, während sie doch nur ein unglückliches Bild brauchten, um eine wirkliche Unterscheidung auszudrücken. Es war vielleicht ganz besonders der Gebrauch dieses Bildes, diese quantitative Bewertung der sittlichen Tüchtigkeit, wodurch sie den Vorwurf dünkelhafter Selbstgerechtigkeit sich zuzogen, und ohne Zweifel waren sie gelegentlich nach dieser Richtung zu tadeln. War doch ein Pharisäer imstande, ganz ruhig die Tatsache zu konstatieren, daß er so viele „Mizwoth" getan hätte. Es wäre besser für ihn, wenn er diese Methode der Selbstprüfung nicht gelernt hätte. Aber nichtsdestoweniger ist es wahr, obgleich wohl nur diejenigen, welche die Pharisäer kennen, es glauben werden, daß mit dieser unbefangenen Schätzung des Guten, das man vollbracht, echte Demut gepaart sein konnte und auch gepaart war.

Diese Häufung verdienstlicher Handlungen durch das Ausüben der „Mizwoth" ist es, was die Pharisäer unter Verdienst „Zechuth" verstanden. Und obgleich sie sich dessen nicht im mindesten schämten, noch einsahen, weshalb sie es tun sollten, waren sie doch beflissen, die Anschauung vom Verdienst in gewissen Grenzen zu halten. Wie der erhoffte Lohn so war auch das erworbene Verdienst nicht ein Beweggrund, sondern etwas Nebenherlaufendes. Gewiß, sie glaubten, daß das

Verdienst viel bei Gott galt. Wie schon gesagt, glaubten sie, daß er die Menschheit danach richtete, ob die Mehrzahl der Handlungen gut oder schlecht war, mit andern Worten nach der Summe des Verdienstes, welches sie besaßen, aber sie vermaßen sich nicht, einen Anspruch gegen ihn zu erheben, und wenn sie sich vor ihm auf ein Verdienst beriefen, so wurden sie belehrt, daß es nicht ihr eigenes, sondern das Verdienst anderer sein müsse, auf das sie sich berufen dürften. „Derjenige, der sich auf das Verdienst anderer beruft, dem wird sein eigenes angerechnet, und derjenige, der sich auf sein eigenes Verdienst beruft, dem wird fremdes angerechnet.“[1]) Sehr oft war es das Verdienst der Väter Abraham, Isaak und Jakob, deren Einfluß auf Gott eine große Wirkung zugeschrieben wurde. Aber was ist das weiter, als der Gedanke der Vermittlung des Guten zu Gunsten des weniger Guten? Und der Unterschied zwischen der pharisäischen und der christlichen Anschauung in diesem Punkt betrifft mehr die Form als die Sache. Sogar die Berufung auf die Verdienste der Väter wurde von vielen Pharisäern mißbilligt aus dem Grunde, weil sie dazu führen könnte, die Verantwortlichkeit für das eigene Tun auf andere zu schieben. Sie vergaßen niemals für lange, noch wurden sie wankend in ihrem Vertrauen, daß Gott ein gerechter und liebevoller Gott war, in dessen Hände sie furcht-

[1]) b. Ber. 10b.

los ihr Geschick legen konnten. Mit Herzenseinfalt mehr als mit tiefem philosophischem Scharfsinn sannen sie über ihre Lebenserfahrung im Lichte der Schrift und im Gedanken an den Dienst Gottes, und wenn sie nicht viel weiter kamen als zu der Überzeugung, daß es dem Rechtschaffenen wohl ergeht und dem Sünder nicht, daß Gott alles weiß und mit allen gerecht verfährt, daß manche seiner Wege jedem offenbar, andere wieder unerforschlich sind, daß die ganze Pflicht des Menschen darin besteht, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, und daß es nichts höheres und schöneres gibt, als ihm mit Freudigkeit zu dienen, Recht zu tun, Liebe zu üben und demütig vor ihm zu wandeln, wer möchte da sagen, daß sie so unrecht haben?

Dies war das praktische Endziel der Pharisäer, das Ideal ihres ernsten Strebens und das in beträchtlichem Umfang erfüllte Maß ihrer Leistungen. Ich habe mich bei diesen beiden Seiten der pharisäischen Theologie länger aufgehalten, weil sie für den Hauptzweck, den ich mit diesem Buche verfolge, von der allergrößten Wichtigkeit sind. Alles vorzubringen, was noch gesagt werden könnte, würde den Leser ermüden und dadurch diesen Zweck vereiteln. Ich habe deshalb solche Kapitel wie den Glauben an den Messias und den ganzen Gedankenkreis der Eschatologie unerwähnt gelassen, und ich habe das getan in der Absicht, die Aufmerksamkeit auf das zu konzentrieren, was von

fundamentaler Wichtigkeit ist, nämlich auf den Gesichtspunkt, von dem aus die Pharisäer den religiösen Glauben und die in ihm zusammengefaßten Wahrheiten betrachteten, die spezielle Note, die ihre allgemeine Auffassung göttlicher Dinge durch die Form der Thora erhielt, in die sie all ihr religiöses Denken überleiteten. Die Ergebnisse, zu denen wir in Bezug auf die beiden in diesem Kapitel behandelten theologischen Punkte gelangt sind, können auch auf andere angewendet werden, und auf alle Fälle ist, wie ich hoffe, die ganze Geistesverfassung der Pharisäer dadurch dem Verständnis nähergebracht.

Wenn das der Fall ist, dann wird mir der Leser sicher auch folgen können, wenn ich im Schlußkapitel den Pharisaismus als eine Religion der Seele behandle.

Sechstes Kapitel.

Der Pharisaismus als Religion der Seele.

In diesem Schlußkapitel will ich zu zeigen versuchen, welche Bedeutung der Pharisaismus nach der Gemütsseite hatte, insofern als in ihm die persönlichen Gefühle seiner Bekenner gegen Gott zum Ausdruck kamen, oder um mich in der gewöhnlichen Umgangssprache auszudrücken, wie der Pharisäer „sich fühlte" als religiöses und moralisches Wesen. Ich will den besonderen Charaktertypus aufzuzeigen versuchen, der sich unter dem Einfluß der Religion der Thora herausbildete und zwar in seinen Vorzügen wie in seinen Mängeln. Ich sage in seinen Mängeln, denn das Ziel, das ich mir in diesem Buche gestellt habe, ist nicht, die Pharisäer in den Himmel zu heben, als ob sie keine Fehler gehabt hätten, sondern so klar und überzeugend ich konnte, zu zeigen, was sie mit ihrer Religion meinten und was sie ihnen bedeutete. Wenn ich sage, daß sie mit aufrichtiger Ergebenheit an ihr

festhielten und in ihr die vollste Befriedigung fanden, so heißt das noch nicht, daß ihre Vollkommenheit eine unbegrenzte gewesen wäre, und es nicht noch einen vorzüglicheren Weg geben könnte. Wohl aber ist damit gesagt, daß der Pharisaismus innerhalb seiner Grenzen eine echte Religion war, die die Fähigkeit besaß, die wahren Bedürfnisse lebender Seelen zu befriedigen. Aber welches diese Grenzen waren und wo sie Halt machte, das ist eine Frage, über welche der Anhänger einer anderen Religion eine entschiedene Meinung haben mag und sich dennoch vollkommen im Irrtum befinden kann. Der Christ mag wohl imstande sein, und ich hoffe, der Leser wird imstande gewesen sein, den Pharisaismus als eine echte Religion zu würdigen. Aber die eigentümliche Form, in welcher diese Religion zum Ausdruck kommt, macht es für den Christen außerordentlich schwer, im Pharisaismus das zu erkennen, was ihm aus seiner eignen Religion vertraut ist, und infolge davon ist er nur zu leicht geneigt, dasjenige falsch und abfällig zu beurteilen, was dem Pharisäer recht und gut erschien. Meine Aufgabe in diesem Kapitel ist durchaus nicht leicht, und ich fühle mich keineswegs sicher, durch meine Ausführungen einen Pharisäer ganz zu befriedigen und seiner Sache vollkommen gerecht zu werden.

Der Gegenstand ist schwer anzufassen, da er das innere religiöse Empfinden des Pharisäers betrifft. Ich werde ihn in drei Hauptpunkten be-

handeln: erstens die einschlägige liturgische Literatur, dann die Bildung des religiösen Charakters durch den Einfluß der Thora und endlich das Resultat dieses Einflusses.

Die eigentliche liturgische Literatur der Pharisäer im engeren Sinne ist nicht umfangreich, wenigstens in der talmudischen Periode. Ich verstehe unter liturgischer Literatur Schriften in Form von Hymnen und Gebeten. Hymnen gibt es in dieser Periode, so viel ich weiß, gar nicht, Gebete nur wenige, und einige davon sind in die Liturgie der Synagoge aufgenommen, während andere individuelle Privatgebete sind. Diese sehr dürftige Liste kann indessen vergrößert werden, ganz sicher nach einer Richtung und, wie ich glaube, auch nach einer anderen. Einige Psalmen haben als lyrischer Ausdruck der Religion der Thora zu gelten, mögen die Verfasser faktisch Pharisäer gewesen sein oder nicht. Und nach der anderen Richtung ist die Liturgie der Synagoge der Niederschlag jüdischer Frömmigkeit von vielen Jahrhunderten und zeigt besser als irgend sonst etwas, wie viel von tiefer Innigkeit und Inbrunst durch die Religion der Thora erzeugt wurde. Ich werde die Psalmen oder wenigstens einige von ihnen verwerten, doch von der synagogalen Liturgie werde ich nur solche Stücke benutzen, die in die talmudische Periode fallen. Denn für mich kommen nur die Pharisäer der früheren Jahrhunderte und nicht die des Mittelalters in Betracht. Und wenn ich es auch glaube, so kann ich

es doch nicht beweisen, daß ein Pharisäer des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in den Hymnen Jehuda Halevi's und Ibn Gabirol's seine eignen Gedanken über Religion wiederfinden würde. Ich persönlich glaube es, aber die Tatsache bleibt bestehen, daß die Pharisäer des talmudischen Zeitalters keine Hymnen verfaßten, und die Tatsache muß in Anschlag gebracht werden, wie man sie auch bewerten mag. Das Wiedererstehen der gottesdienstlichen Poesie muß doch, wie man annehmen sollte, auf irgend eine Veränderung der geistigen Atmosphäre zurückzuführen sein. Aber in Bezug auf den Gebrauch der Psalmen war eine solche Zurückhaltung nicht notwendig. Einige Psalmen entstanden unverkennbar unter dem Einfluß, den der Begriff der Thora auf die Gestaltung der Religion geübt hatte, und das ganze Buch der Psalmen wurde von den Pharisäern beim synagogalen Gottesdienst wie auch für das eigne Studium benutzt. Diese letztere Tatsache besitzt keine hohe Beweiskraft, weil das ganze Alte Testament ebenfalls benutzt und studiert wurde, und doch wird niemand behaupten, daß das Alte Testament durchweg eine Schöpfung der Pharisäer sei. Doch muß daran erinnert werden, daß der Kanon des Alten Testaments durch Schriftgelehrte und Pharisäer fixiert wurde, und daß das Buch der Psalmen für den Gebrauch der Synagoge und des Tempels endgiltig fertiggestellt und zum Teil verfaßt wurde als lyrischer Ausdruck der Religion der Thora.

Ich werde deshalb die Psalmen für meinen Zweck benutzen und das Studium derselben durch eine Untersuchung der wenigen pharisäischen Gebete vervollständigen, die im Talmud und in der ältesten Liturgie sich finden. Etwas über die Psalmen ist schon im zweiten Kapitel gesagt worden, und ich werde es nicht wiederholen. Hier wollte ich auf einzelne Punkte näher eingehen.

Wenn man das Buch der Psalmen betrachtet, so merkt man sofort, daß einige derselben unverkennbar als Thorapsalmen auftreten, besonders Psalm 119 und der zweite Teil von Psalm 19. Es wäre ganz undenkbar, daß diese geschrieben worden wären, bevor Esra die Religion der Thora begründet hatte. Auch Psalm 1, die allgemeine Einleitung zu der endgiltig abgeschlossenen Sammlung, bewegt sich offenbar in dem Ideenkreise der Thora. Gelegentliche Sätze in andern Psalmen offenbaren dieselbe Tatsache, wenn auch der einzelne Psalm als ganzes nicht speziell dem Gedanken der Thora gewidmet ist. So findet sich in Psalm 25, 10 der Hinweis auf den „Bund" und die Zeugnisse, und in Psalm 18, 23 auf die „Rechte und Satzungen". Auf solche Andeutungen kann man sich indes nicht mit Sicherheit verlassen, weil es, wie schon im zweiten Kapitel ausgeführt, bereits vor Esra Thora gab, und derartige Sätze schon im Deuteronomium vorkommen. Die Psalmen, in denen sich Worte finden wie „Thora", „Bund", „Zeugnis", „Recht", „Satzung", „Vorschrift" und dergleichen können verschiedenartig ausgelegt

werden, und nicht gerade notwendig als Ausdrücke der spezifischen von Esra herrührenden Religion der Thora. Aber man braucht keine scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen denen, die Thorapsalmen sind, und denen, die es nicht sind, denn die dem Thorapsalmisten eigentümliche Gemütsverfassung kann in Psalm 119 im einzelnen studiert werden. Das ist ohne jede Frage ein pharisäischer Psalm, womit ich noch nicht sagen will, daß der Verfasser auch im rein äußern Sinn mit Sicherheit als Pharisäer bezeichnet werden kann, als Mitglied eines geschlossenen Vereins von Separatisten.[1]) Höchstwahrscheinlich war es der Fall, doch gleichviel ob er es war oder nicht, er sah die Thora genau so wie die Pharisäer als die höchste und vollkommene Offenbarung Gottes an.

Psalm 119 setzt sich bekanntlich aus Gruppen zu je acht Versen zusammen, von denen jede mit einem der zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnt, so daß es im ganzen hundertsechsundsiebzig Verse sind. Vom künstlerischen Standpunkt ist der Aufbau des Psalms

---

[1]) Es verdient nebenbei bemerkt zu werden, daß der Name der Pharisäer, mit dem sie sich selbst bezeichneten und gegenseitig anredeten, „chaber" „Genosse" war, und ihre Vereine waren „chaburoth" „Genossenschaften". In Psalm 119, 63 sagt der Psalmist: „Ich bin der Genosse (chaber) all derer, die dich fürchten". Ob der Psalmist den Ausdruck gebrauchte, weil er ein Pharisäer war, oder ob die Pharisäer ihn aus dem Psalm entlehnten, weiß ich nicht, doch besteht offenbar eine Beziehung zwischen beiden.

steif und mechanisch, der Name Gottes kommt zweiundzwanzig mal darin vor, entsprechend den 22 Versgruppen. Die Variationen bewegen sich um eine Reihe von zehn Worten, die vielleicht den zehn Geboten vom Sinai entsprechen sollen: Thora, Satzung, Recht, Vorschrift, Urteil, Weg, Verordnung, Wort, Ausspruch und Treue. Mit einer Ausnahme (V. 122) enthält jeder Vers eins von den zehn eben angeführten Worten. Daraus entspringt eine gewisse Monotonie, und der Psalm gehört nicht zu denen, die der gewöhnliche Leser am meisten liebt und bewundert. Ob irgend ein Gedankenfortschritt sich darin festhalten läßt, ist fraglich, und es würde anscheinend nicht viel Unterschied machen, wenn die Verse nach einer anderen Reihenfolge angeordnet würden. Aber sobald wir mit der künstlichen Methode uns abgefunden haben, erkennen wir darin eine Fülle von Gedanken und Gefühlen. Der einzige Gegenstand des Denkens ist die Thora, und das Gefühl ihr gegenüber ist inbrünstige Bewunderung und Anbetung Gottes, der sie gegeben hat. Die zehn Worte sind nur ebensoviel Seiten der Thora und dienen hauptsächlich dazu, den Gedanken der göttlichen Offenbarung in seiner Vielseitigkeit zu zeigen.

Der Psalmist sinnt über die so mannigfaltig sich darstellende Thora von zwei Gesichtspunkten aus, indem er zunächst von ihrer göttlichen Vollkommenheit und von der Güte Gottes spricht, der sie offenbarte, und dann von seinem eigenen Eifer,

die in ihr enthaltenen Vorschriften zu erfüllen. Was das erste anlangt, so ist es klar, daß der Psalmist ganz erfüllt ist von Wonne, Dank und Preis. Die Thora und alles, was mit ihr zusammenhing, erfüllt ihn mit einem wahren Hochgefühl. Da ist auch nicht die leiseste Spur von irgend einem Gefühl des Bedrücktseins, als ob die Vorschriften eine Last für ihn wären, und was nicht Vorschrift sondern einfache Belehrung ist, nimmt er mit höchstem Entzücken entgegen als eine kostbare Gabe, welche Gott ihm gnädig verliehen. Daß Gott diese Offenbarung gegeben, ist für den Psalmisten die größte all seiner Segnungen. Dagegen finden sich in dem Psalm nur wenig Hinweise auf die göttliche Vorsehung, wie sie sich in der Geschichte Israels offenbart. Der Psalmist ist tief durchdrungen von Gott in der unmittelbaren Gegenwart und von seiner eigenen nahen Beziehung zu ihm. Natürlich umfaßte die Thora, soweit sie eine schriftliche Urkunde war, auch die Geschichte aller Taten Gottes an Israel bis herab auf Moses, doch es war nicht diese Seite der Religion, um die es dem Psalmisten besonders zu tun war. Gottes gnädige Vorsehung diente dazu, dem Gedanken an ihn als Gegenstand der Anbetung umfassenderen tieferen Sinn zu geben. Die folgenden Sätze werden des Psalmisten Verhältnis zu Gott darlegen: — (7) „Ich will dir danken in Aufrichtigkeit des Herzens." (12) „Gelobt seist du, Ewiger, lehre mich deine Gesetze." (18) „Öffne meine Augen, daß ich Wunder aus

deiner Thora ersehe." (41) „Deine Gnade komme über mich, Ewiger, dein Heil nach deiner Verheißung." (49) „Gedenke des Wortes an deinen Diener, auf das du mich vertröstet hast." (57) „Mein Teil ist der Ewige." (64) „Deiner Gnade, Ewiger, ist voll die Erde." (68) „Gütig bist du und tust wohl." (75 ff.) „Ich weiß, Ewiger, daß deine Gerichte gerecht sind, und daß es wohlgemeint war, wenn du mich gedemütigt hast. Möchte doch deine Gnade mich trösten, wie du deinem Diener verheißen hast. Möge dein Erbarmen über mich kommen, daß ich lebe." (90) „Du hast die Erde gegründet, und sie stand da. Nach deinen Anordnungen steht sie noch heute, denn alle sind deine Diener." (132) „Wende dich zu mir und begnadige mich, wie es denen zukommt, die deinen Namen lieben." (176) „Ich irre umher wie ein verlorenes Schaf; suche deinen Diener!" Dies sind nur einige der charakteristischen Sätze des Psalmisten. Er fühlt Gott gegenüber augenscheinlich Ehrfurcht, Vertrauen und Hoffnung, und ebenso augenscheinlich fühlt er Gott nicht weit entfernt und unnahbar, nicht als eine Abstraktion, sondern als eine lebendige Gegenwart. Gott war für den Psalmisten der Schöpfer der Welt, aber er war auch der Führer und Beschützer derjenigen, die ihn kennen und seine Gebote halten. Und diese genossen das Vorrecht, daß es ihnen gestattet war, ihn zu kennen und Gemeinschaft mit ihm zu pflegen. Dieses Vorrecht wurde für Israel durch die Thora wirksam, und die „Vorschriften", „Ver-

ordnungen“ usw. waren die besonderen Gelegenheiten, bei denen dieses Vorrecht verwirklicht und genossen werden, und durch die der andächtige Beter mit Gott in Gemeinschaft kommen sollte. Über dem bloßen Ausführen der Vorschriften verlor der Psalmist niemals ihren Zweck aus dem Auge. Für ihn wäre die Lehre vom opus operatum eine leichtfertige und unheilvolle Verdrehung der Wahrheit oder, modern gesprochen, eine „seelenmordende Ketzerei“[1]) gewesen. Der Psalmist faßt Gott nicht als einen Lohnherrn auf. Freilich nennt er ihn auch nicht Vater im Himmel, aber diese Bezeichnung würde seinen Gedanken treuer wiedergeben als irgend ein Gerede von Knechtschaft und Zwang. Und wir können sehen, wie der Ausdruck „Vater im Himmel“, sobald ihn nur einer zum ersten Mal gebraucht hatte, ganz von selbst seinen Eingang in die Gebetssprache fand.

Trotzdem die Gottesauffassung des Psalmisten hauptsächlich durch die Beziehung zur Thora bestimmt ist, widerspricht sie dennoch in keiner Weise derjenigen der anderen Psalmisten oder der höchsten Lehre der Propheten. Man lese nur Psalm 103, nach einmütigem Urteil eine der edelsten Äußerungen des reinen geistigen Theismus im ganzen Alten Testament (V. 17—18): „Die Gnade des Ewigen waltet von Ewigkeit zu Ewig-

---

[1]) „Soul-destroying heresy“ (Urteil eines englischen Bischofs über den Unitarismus).

keit über denen, die ihn fürchten, und seine Gerechtigkeit erfahren noch die Kindeskinder derer, die seinen Bund wahren und seiner Vorschriften gedenken, sie auszuführen." In Psalm 103 wird die unwandelbare Gnade und Liebe Gottes, seine Nachsicht mit der menschlichen Schwäche besonders betont, während in Psalm 119 der Hauptgedanke die von Gott gegebene Thora, die göttliche Lehre ist. Aber keiner der beiden Psalmisten schließt das aus, worauf der andere Nachdruck legt. Man kann nicht sagen, daß der Psalmist in Psalm 119 den Gottesbegriff verengert habe. Er befand sich in Übereinstimmung mit allem, was die Propheten und die anderen Psalmisten von der Größe und Güte Gottes geglaubt hatten. Dieser Psalmist hat Gott ebenso aufgefaßt und ihn lediglich von einem besonderen Gesichtspunkt aus gepriesen, nämlich für die von ihm verliehenen Gnadenmittel, in denen er den Weg gezeigt habe, ihn zu erkennen und zu verehren. So lange das nicht verstanden wird, muß Psalm 119 ganz falsch beurteilt werden, und die Tatsache, daß er den Leser, wenigstens den christlichen, weniger anspricht als fast alle anderen Psalmen, erklärt sich aus der mangelnden Vertrautheit mit dem Standpunkte des Psalmisten. Sobald dieser gefunden ist, strahlt der ganze Psalm von Anfang bis zu Ende in reiner Andacht und glühender, echter Frömmigkeit.

Zweitens erfahren wir daraus des Psalmisten Empfinden in Bezug auf seine eignen An-

strengungen, die Vorschriften zu erfüllen und in Einklang mit der Thora zu leben. Da diese für ihn die Mittel waren, seine persönliche Beziehung zu Gott zu verwirklichen und in Gemeinschaft mit ihm zu treten, so erfüllte es ihn nicht mit Verzweiflung, wenn er ihnen nicht ganz nachgekommen war. Er bat um Vergebung in dem festen Glauben, daß Gott ihm, wenn er bereute, vergeben würde. Wenn er eine Vorschrift übertrat, sündigte er und wußte, daß er sündigte; aber er hatte nicht das Bewußtsein, damit eine unübersteigliche Scheidewand zwischen sich und Gott aufgerichtet zu haben. Eine Scheidewand freilich, aber eine, welche Reue von seiner und Vergebung von Gottes Seite beseitigen könne. Alle Ideen von der Sklaverei unter dem Gesetze, an welche Christen sich gewöhnt haben, beruhen auf einer Auffassung des Sinnes und Zweckes der Thora, welche Juden niemals gehabt haben, wenigstens solche, die Juden blieben. Der Verfasser von Psalm 119 hat eine solche Auffassung nicht gekannt. Dieser Psalm zeichnet sich durch eine sorgfältige, manchmal fast peinliche Selbstbetrachtung aus. Der Psalmist verweilt beständig bei den Wirkungen der Vorschriften auf ihn selbst, bei seiner Liebe für dieselben, bei seinem Wunsche, sie zu halten, bei seinem Entzücken an denselben, seinem Verlangen, sie zu lernen und vollkommener mit ihnen in Einklang zu leben, seiner Furcht, von ihrem Wege abzuweichen. Der ganze Psalm ist tatsächlich aus solchen Betrachtungen zusammengesetzt, in man-

nigfachen, aber immer wiederholten Formen. Das zeigt schon, daß ein unter dem unmittelbaren Einfluß der Thora verfaßter Psalm kaum anders als selbstbetrachtend sein konnte. Und dieser Psalm illustriert in ziemlich großem Maßstabe die Tatsache, daß die durch Esra bewirkte Umgestaltung, nämlich die Hinlenkung der Religion Israels in die Bahnen der Thora, dieselbe viel persönlicher und individueller gestaltet hat, als sie vorher gewesen.

Der Wert des 119. Psalms als Zeugnis für den Geist des Pharisaismus besteht darin, daß er zeigt, was unter der Religion der Thora an Frömmigkeit und Hingebung möglich war. Die Pharisäer hatten genau dieselben Gedanken über die Thora, die in diesem Psalm zum Ausdruck kommen, und ich sehe den Grund nicht ein, warum sie nicht auch die Frömmigkeit und Hingebung besessen haben sollen, mit denen der Psalmist diesen Gedanken Leben einhauchte.

Wie schon gesagt wurde, enthält die talmudische Literatur keine von Pharisäern verfaßte Hymnen. Wenigstens bin ich nie auf solche gestoßen. Vielleicht fühlten die Pharisäer, daß sie an den Psalmen alles besaßen, was sie brauchten, vielleicht mangelte ihnen die Gabe heiliger Poesie. Wenn also auch keine Hymnen im Talmud und Midrasch vorkommen, finden sich doch Gebete sowohl öffentlicher als auch privater Art darin, und diese werden einiges Licht auf die geistige Verfassung des Pharisaismus werfen. Die frühesten von allen sind diejenigen Gebete, welche

den Anfang und den Schluß der sogenannten achtzehn Benediktionen, der „Schemoneh Esreh" bilden. Diese werden in der rabbinischen Tradition den Männern der Großen Synagoge zugeschrieben, und wenn auch ein so hohes Alter für dieselben nicht nachgewiesen werden kann, so sind sie doch sicher sehr alt. Es sind die frühesten auf uns gekommenen Teile der in der Synagoge benutzten Liturgie, und obgleich sie uns ein wenig dürftig vorkommen in ihrer schmucklosen Einfachheit, so zeigen sie doch etwas von dem religiösen Geiste der Männer, die den „Zaun um die Thora" gemacht haben, und beweisen, daß bei dieser Tätigkeit noch etwas anderes mitwirkte als schwindender Glaube und zunehmender Formalismus. Ich zitiere nur eine oder zwei von denselben: „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, höchster Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, unser Schild und Schild unserer Väter." ....„Wir danken dir, Ewiger, unser Gott, für alle Wohltaten und Gnaden, die du uns bewiesen. Gelobt seist du, Ewiger, dem zu danken gut ist. Laß deinen Frieden über dein Volk Israel kommen und segne uns insgesamt. Gelobt seist du, Ewiger, der Frieden schafft." In der Form, wie sie sich in der heutigen Liturgie finden, sind diese Gebete viel länger. Ich habe diejenigen Teile angeführt, die für die ältesten der drei gehalten werden, die ich aus den achtzehn zitiert habe. Wenn in diesen Gebeten nicht viel Wärme ist, was ja gewiß zu-

trifft, so ist doch ebensowenig Ruhmredigkeit und Selbstgerechtigkeit darin, die als charakteristisches Merkmal der Pharisäer angesehen werden. Und es muß beachtet werden, daß der Entstehungszeit nach kein großer Unterschied zwischen diesen Gebeten und dem 119. Psalm sein kann.

Aber nun wende ich mich zu der Zeit, in welcher die Pharisäer, wenn sie überhaupt je so geworden sind, wie das Neue Testament sie darstellt, diesen Charakter längst angenommen haben müssen. Hier ist ein Gebet, welches aus dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung stammt und bis heute einen Teil der täglichen Liturgie bildet: „Herr aller Welten! nicht im Vertrauen auf unsere Verdienste legen wir unser Gebet vor dich nieder, sondern im Vertrauen auf dein großes Erbarmen. Was sind wir? Was ist unser Leben? Was ist unsere Frömmigkeit? Was ist unsere Gerechtigkeit? Was ist unsere Hilfe? was unsere Kraft und Stärke? Was sollen wir vor dir sprechen, Ewiger, unser Gott und unserer Väter Gott! Sind nicht alle Helden wie nichts vor dir, und die Männer des Ruhmes, als wären sie nie gewesen, und die Weisen, als wären sie der Erkenntnis bar, und die Verständigen wie ohne Einsicht? Denn die Menge ihrer Taten ist ein Nichts und ihre Lebenstage ein flüchtiger Hauch vor dir.“[1]) Christen bilden sich gewöhnlich ihre Vorstellung vom Gebet eines Pharisäers nach Lukas

[1]) b. Joma 87b, angeführt von R. Jochanan.

18, 11—12, und ich bestreite nicht, daß Pharisäer manchmal so gebetet haben mögen. Nichtsdestoweniger entspricht das eben von mir wiedergegebene dem wahren Geiste des Pharisaismus weit mehr als das Gebet in dem Gleichnis. Und sogar diesem ist noch eine andere Seite abzugewinnen. Ein wohlbekanntes, noch heute in der Liturgie enthaltenes Gebet lautet: „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du mich nicht zum Heiden ..... zum Sklaven ..... zum Weibe gemacht hast." Die ganze Schale der Verachtung wurde auf diejenigen ausgeschüttet, die so beteten, als ob darin nur eine anmaßende Selbstüberhebung sich äußerte. Doch wie sonderbar es auch den Heiden klingen mag, die Juden meinten und meinen damit nur, Gott dafür zu danken, daß er in der Thora die Gelegenheit, ihm zu dienen, gegeben habe, in den „Mizwoth", welche den Heiden, Sklaven und Frauen nicht geboten waren. Es ist nicht Selbstgerechtigkeit, welche aus diesem Gebete spricht, sondern die Anerkennung einer speziellen Verpflichtung, eines höheren Berufes, die sich mit Demut und Ehrfurcht sehr wohl verträgt. Der Verfasser des neutestamentlichen Gleichnisses hatte zweifellos die Absicht, die pharisäische Frömmigkeit durch jenes Gebet in einem ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen, doch schon das eben gegebene Beispiel lehrt, daß ein Pharisäer einen ganz andern Sinn hineingelegt haben würde.

Nachstehend sei ein anderes, noch heute ge-

bräuchliches Gebet aus dem zweiten Jahrhundert[1]) angeführt: „Möge es dein Wille sein, unser Gott und unser Väter Gott, daß du uns heute und jederzeit bewahrest vor frechen Menschen und frecher Gesinnung, vor einem bösen Menschen, einem bösen Geschick, einem bösen Trieb, einem bösen Genossen, einem bösen Nachbar, vor dem unheilvollen Verführer, vor einem harten Gericht und einem harten Gegner, mag er zum Bunde gehören oder nicht." Das ist nur das Bruchstück eines Gebetes, wie übrigens auch die anderen von mir angeführten. Es ist nichts weiter als eine Variation über das Thema „Erlöse uns vom Übel", indem das Übel in greifbaren Formen näher ausgeführt ist. Und da es der Liturgie einverleibt worden, war es wahrscheinlich für den öffentlichen Gebrauch bestimmt und nicht die private Äußerung seines Verfassers, des R. Jehuda, des Redaktors der Mischna. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil den Pharisäern oft der Vorwurf gemacht wird, daß sie das Gebet wie so vieles andere zur mechanischen Gewohnheitsübung herabwürdigten, daß sie dieWorte und sogar die Stellung und die Gesten des Beters bis zur minutiösesten Einzelheit regelten, und daß sie der Gott suchenden Seele für ihren spontanen Aufschwung nichts übrig ließen. Gewiß gibt es viele Bestimmungen im Talmud über das, was gesagt und wie es gesagt werden soll. Aber diese beziehen sich alle auf den öffentlichen Gemeinde-

[1]) b. Ber. 16b.

gottesdienst und nicht auf die private Andacht. Überdies veranschaulichen sie den Prozeß, wie die Liturgie zusammengestellt, ihr Inhalt bestimmt und die Art und Weise ihrer Benutzung festgestellt wurde. Denn den die Liturgie benutzenden Beter interessierte nur die endgiltig abgeschlossene Ordnung und nicht die verschiedenen Stadien ihrer ihrer allmählichen Entstehung. Als das Book of Common Prayer zusammengestellt wurde, fanden auch Erörterungen darüber statt, was aufgenommen werden sollte, was nicht, ob dieser Satz oder jener vorgezogen werden sollte, ob die Gemeinde bei der und der Stelle stehen oder knieen sollte, ob der Geistliche das Gesicht der Gemeinde zuwenden sollte oder nicht und dgl. mehr.

Vermutlich stimmte man ab und faßte Beschlüsse über hunderte solcher Punkte. Sind diese Bestimmungen eine Unterdrückung der Andacht? Kennt denn der Beter oder will er auch nur die Einzelheiten des Prozesses erfahren, durch den die Liturgie entstanden ist? Er empfängt das fertige Resultat und findet darin eine Hilfe für seine Gottesverehrung, unbekümmert um die Tatsache, daß vielleicht jede einzelne Zeile durch eine Kommission genau durchberaten und nach stattgehabter Erörterung festgesetzt wurde. Ziemlich dasselbe kann von der Vorbereitung einer jeden Liturgie gesagt werden, und was von derlei Dingen im Talmud gefunden wird, woran die christliche Frömmigkeit sich stößt, ist lediglich die gleiche

Vorarbeit, die für jede andere Liturgie nötig ist. Wenn die Pharisäer, wie es sicher der Fall war, mit äußerster Sorgfalt entschieden, was in ihre Liturgie Aufnahme finden und wie man es in der Praxis damit halten sollte, weshalb sind sie darum mehr zu tadeln als diejenigen ‚welche anordneten: „Hier soll der Geistliche so und so sagen"? Die Pharisäer schufen eine Liturgie, welche nach und nach erweitert bis auf den heutigen Tag im Gebrauch geblieben ist, und wenn auch manches für ihre Revision geltend gemacht werden kann, so hat es doch viel mehr Jahrhunderte hindurch, als das Book of Common Prayer sich rühmen kann, der Einheit des jüdischen Kultus zum Ausdruck gedient.

Aber während das öffentliche Gebet so sorgfältig geregelt war, gab es niemals irgend eine Beschränkung oder auch nur den leisesten Gedanken daran beim privaten Gebet. Es heißt ausdrücklich:[1]) „Wenn du betest, mache dein Gebet nicht zu einer festen Form, sondern zu einem innigen Flehen vor Gott." Ich glaube nicht, daß sich das auf das öffentliche Gebet bezieht. Doch selbst wenn dies der Fall wäre, würde es dennoch zeigen, daß die Pharisäer bestrebt waren, beim Gebrauch der vorgeschriebenen Form das Gebet zu verinnerlichen. Aber es bezieht sich nach meiner Meinung auf das private Gebet, und es ist sicher,

[1]) M. Aboth. 2, 13.

daß dieses der spontanen Freiheit des Betenden selber überlassen war. Das Gebet war immer ein wesentlicher Bestandteil im religiösen Leben des Pharisäers, nicht weil es von ihm verlangt wurde, sondern weil es der natürliche Instinkt seiner Seele war. „Wenn doch der Mensch," sagt R. Jochanan,[1]) „den ganzen Tag beten könnte." Die Pharisäer wußten, was es heißt, sich in sein Kämmerlein zurückziehen und „zu seinem Vater zu beten, der im Verborgenen sieht". Und es war kein Pharisäer, welcher hinzufügte: „Dein Vater, welcher ins Geheime sieht, wird es dir vergelten."

Für solche ganz private Gebete gibt es keine schriftliche Überlieferung. Aber einige Gebete sind im Talmud erwähnt, die von berühmten Rabbinen für ihren eigenen Gebrauch verfaßt wurden. Hier sind einige derselben, wie sie zusammen gefunden werden:[2]) „Möge es dein Wille sein, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß niemand in seinem Herzen Haß und Neid gegen uns hege, und daß unser Herz gegen niemand Haß und Neid hege, daß deine Thora alle Tage unseres Lebens unsere Beschäftigung sei, und daß unsere Worte als flehentliches Gebet vor dir gelten." Ein anderer Rabbi fügte noch hinzu: „Mache unser Herz ungeteilt, daß es deinen Namen fürchte;

---

[1]) j. Ber. 2a (vgl. Bacher Agada d. paläst. Amoräer I 241 Anm. 6).

[2]) j. Ber. 7d.

halte uns von allem fern, was du hassest, und bringe uns allem nahe, was du liebst, und tue an uns um deines Namens willen Gerechtigkeit." Die Schüler R. Jannai's sagten: Nach dem Erwachen bete man: „Gelobt seist du, Ewiger, der die Toten belebt. Meister, ich habe vor dir gesündigt. Es sei dein Wille, Ewiger, mein Gott, daß du mir ein gutes Herz, ein gutes Teil, einen guten Trieb, eine gute Hoffnung, einen guten Namen, ein wohlwollendes Auge, eine bescheidene Seele und einen demütigen Sinn gebest. Dein Name werde durch uns nicht entweiht, und mache uns nicht zum Gerede im Munde der Leute, damit unser Ende nicht Vernichtung sei und unsere Hoffnung Aushauchen der Seele. Laß uns nicht auf die Gabe von Menschenhand angewiesen sein, und lege unsern Unterhalt nicht in die Hände von Menschen. Denn ihre Gabe ist gering, und ihre (dem Empfänger bereitete) Beschämung ist groß. Gib uns unser Teil an deiner Lehre mit denen, die deinen Willen tun. Erbaue dein Haus, deinen Tempel, deine Stadt und dein Heiligtum bald in unsern Tagen." R. Chija bar Abba betete: „Es sei dein Wille, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du uns ins Herz legest, vollkommene Buße vor dir zu tun, damit wir uns im kommenden Leben nicht vor unsern Vätern zu schämen brauchen."

R. Tanchum b. Ischolastika betete: „Es sei dein Wille, Ewiger, mein Gott, und Gott meiner Väter, daß du das Joch des bösen Triebes zerbrechest

und aus unserm Herzen entfernest. Denn du hast uns ja so geschaffen, daß wir deinen Willen tun sollen, und wir sind dazu verpflichtet. Du willst es, und wir wollen es. Was aber hindert uns? Der Sauerteig (der Sünde). Es ist dir bekannt und offenbar, daß wir nicht die Kraft haben, ihm zu widerstehen. Doch es sei dein Wille, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du ihn von uns entfernest und niederhaltest, daß wir deinen Willen mit ganzem Herzen zu unserem Willen machen."

R. Jochanan pflegte zu beten: „Es sei dein Wille, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du auf unserm Lager Liebe und Brüderlichkeit, Frieden und Freundschaft wohnen lassest, und daß du unser Ende beglückest, indem du uns Zukunft und Hoffnung gibst, daß du viele Jünger in unserm Gebiet erstehen lassest und wir uns unseres Teiles im Paradies erfreuen können, daß du uns ein gutes Herz und einen guten Freund verleihest, daß wir am frühen Morgen das finden, was unser Herz erhofft hat, und uns von dir aus Seelenruhe zum Guten zuteil werde."

Die vorstehenden Gebete sind mit größtmöglicher Wörtlichkeit übersetzt, damit der Leser sie so weit als möglich in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalte. Es ist nichts sehr erhabenes an ihnen, nichts von der Beredsamkeit glühender Begeisterung, aber ebensowenig von hochmütiger Prahlerei, die als charakteristisch für die Pharisäer gilt. Sie sind durchweg aufrichtig, einfach und

ernst, Bitten um Gewährung alles Notwendigen für Seele und Leib. Sie können füglich als bezeichnend für die pharisäische Frömmigkeit gelten in Ermangelung dessen, was uns nicht mehr erreichbar ist, ich meine die Gebetssprache des Pharisäers, der in der Einsamkeit seines Zimmers mit Gott Zwiesprache hielt.

So spärlich die auf uns gekommenen Überreste pharisäischer Gebetsliteratur auch sein mögen, beleuchten sie doch hinreichend den tiefgreifenden Unterschied in Ton, Charakter und Geist, der zwischen Produkten der Religion der Thora und dem Inhalt des Neuen Testaments besteht. Und der so gewonnene Eindruck wird durch die anderen in diesem Buche gebrachten Zitate aus der pharisäischen Literatur bestärkt. Wer am Neuen Testament herangebildet ist, findet in der rabbinischen Literatur eine gewisse Nüchternheit, einen Mangel an Schwung und mehr noch an der erhaben schönen Heiligkeit, an der Inbrunst des Glaubens, der persönlichen Hingebung, die das Neue Testament kennzeichnet. In der ganzen rabbinischen Literatur gibt es nichts, was irgendwie mit der hinreißenden Begeisterung zu vergleichen wäre, die uns in 1. Cor. 13 entgegentritt. Das gehört unverkennbar zur neuen Verkündigung und nicht zur alten. Dasselbe kann auch von vielem anderen im Neuen Testament gesagt werden. Dort liegt, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine ganz andere Gefühlswelt vor, wie sie uns ähnlich aus keiner rabbinischen Schrift ent-

gegentritt. Über die Tatsache als solche kann nach meiner Vorstellung überhaupt keine Meinungsverschiedenheit bestehen, doch ist es wohl der Mühe wert, ihre Deutung zu versuchen. Denn man kann sie doch nicht kurzerhand abtun, indem man sie auf die geistige Erstarrung der Pharisäer schiebt und als ein Resultat tief eingewurzelter Heuchelei und Selbstgerechtigkeit hinstellt. Ich hoffe, daß in den vorangehenden Kapiteln genug gesagt wurde, um darzutun, daß die Pharisäer es aufrichtig und ernst mit ihrer Religion meinten, wie seltsam auch den Christen die Formen erscheinen mögen, in denen sie ihre Ideen ausdrückten. Gerade die Seltsamkeit dieser Formen ist es, welche die Christen verhindert, den Sinn und Wert der darin ausgedrückten religiösen Ideen zu erkennen, da Christen solche Ausdrucksformen für ihre eigenen religiösen Ideen nicht brauchen könnten.

Die Frage ist nicht, ob die christliche oder die pharisäische Auffassung die bessere ist, denn sowohl der Christ wie der Pharisäer haben hier ihre vorgefaßte Meinung. Die Frage ist vielmehr die, wieso die Auffassung der Thora, die seit Esra in der Entwicklung des Pharisaismus der maßgebende Faktor war, diesen besonderen Typus der Frömmigkeit und diesen allgemeinen religiösen Charakter erzeugte, für den hier so viele Belege gegeben wurden. In welcher Weise machte sich der Einfluß dieser Auffassung bei denjenigen fühlbar, die ihr treu anhingen und ihr Leben in Über-

einstimmung damit gestalteten? Damit komme ich zum zweiten Hauptgegenstand dieses Kapitels.

Die Thora, welche, wie man sich erinnern wird, sowohl das geschriebene Wort wie auch die in der Tradition verkörperte ungeschriebene Auslegung umfaßt, wurde als die volle endgiltige Offenbarung Gottes betrachtet. Sie stellte eine Summe göttlicher Wahrheit dar, die teils ausgeführt, teils unausgeführt war, je nachdem ihr Inhalt schon entwickelt und in Worte gekleidet war oder nicht. Aber es war Wahrheit, die man begreifen und lernen, die der Geist mit Verständnis aufnehmen mußte, bevor sie zum Wegweiser für die Lebensführung oder zu irgendwelcher Befriedigung seelischer Bedürfnisse dienen konnte. Der Leser wird sich erinnern, daß alle auf die Aneignung des Inhalts der Thora bezüglichen Ausdrücke immer nur Variationen des Themas L e r n e n und L e h r e n sind. „Talmud", „Mischna", „Midrasch", alle drücken diese Gedanken aus, und die Thora selbst ist göttliche Lehre. Damit ist ausgesprochen, daß die Religion der Thora ihre tiefste Wurzel nicht sowohl in der moralischen und gemütlichen als in der intellektuellen Sphäre hat. Das Moralische und Gemütliche wurde keineswegs vernachlässigt oder unberücksichtigt gelassen, nichts weniger als das. Doch sie rangierten, wenn ich mich so ausdrücken darf, erst hinter dem Intellekt. Der moralische Sinn des Pharisäers war kräftig und seine Frömmigkeit echt, aber beides war bedingt durch den richtig ausgelegten Inhalt der Thora. Er

mußte in den Besitz einer gewissen Erkenntnis gelangt sein, um sei es moralisch, sei es fromm zu handeln. Für ihn war der „Sitz religiöser Autorität“[1]), also auch moralischer, die Thora, und wenn es ganz wahr ist, daß er in einem weiten Umfang die Thora zum Exponenten seiner eignen moralischen und religiösen Auffassung machte, indem er vieles in sie hineinlas und in ihr fand, was nicht an der Oberfläche liegt, so ist es doch nicht weniger wahr, daß er sie als äußere Autorität betrachtete, der er sich unterwerfen mußte. Das wurde ihm nicht schwer, da die Thora für ihn die volle endgiltige Offenbarung Gottes war. Alles an ihr war gut, heilig und göttlich, und keinen zuverlässigeren Führer konnte er finden für alles, was er in seinem Verhältnis zu Gott tun, denken und glauben sollte. Für den Pharisäer bestand die Funktion des Gewissens nicht darin, daß es unabhängig von der Thora oder gar gegen dieselbe moralische Urteile fällte, sondern daß es mit ihr zusammenwirkte und ihre Autorität stärkte. Sein Gewissen unterschied klar zwischen recht und unrecht, aber w a s recht und w a s unrecht war, sollte durch die Autorität der Thora entschieden werden, nicht durch die unmittelbare Eingebung von Vernunft und Gewissen. Und ich glaube, ein Pharisäer wäre gar nicht fähig, zu verstehen, wie irgend eine Handlung recht sein könnte, die nicht

[1]) „The seat of authority in religion“ (Titel eines Werkes von J. Martineau D. D.).

in Übereinstimmung mit der Thora ist.[1]) Sicher könnte sie für ihn nicht recht sein.

So kam es auch, daß die Gedanken und Gefühle des Pharisäers hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott und seiner Gottesverehrung, ja die aufrichtige und innige Ausprägung seines ganzen Gemütslebens sich natürlich und ohne irgend welchen Zwang auf den von der Thora vorgesehenen Bahnen bewegte, und sein Glauben wie sein Sehnen sich in Formen ausdrückte, die mit ihr in Harmonie standen. Ich lege Gewicht auf die Worte „natürlich und ohne irgend welchen Zwang", weil der Christ, dessen höchste Autorität nicht die Thora ist, sich dabei nur sehr schwer in die Lage des Pharisäers versetzen und begreifen kann, daß dieser sich nicht unter einem Zwange stehend fühlte. Natürlich, wo immer eine Autorität ist, da gibt es auch bei Gelegenheit einen Zwang, und so weit steht der Christ nicht weniger als der Pharisäer unter einem Zwange. Doch es ist keine drückende Last, wenn es auch eine schwere Pflicht sein mag, sich einer Autorität zu unterwerfen, die als die höchste gilt. Und der Pharisäer, der die Thora als die höchste Autorität betrachtete, weil sie der Ausdruck von Gottes Willen und Geist ist, fühlte sich nicht bedrückt durch die Pflicht, sich ihr zu unterwerfen. Er würde ganz und voll dem Ausspruche zustimmen,

---

[1]) Vgl. das in Kapitel 3 über die Stellungnahme der Pharisäer zum Heilen am Sabbath gesagte. Siehe oben, S. 119 ff.

der in einem ganz anderen Zusammenhange getan wurde:[1]) „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Den Besitz der Wahrheit nahm er für sich in Anspruch. Sie war ihm in der Thora von Gott selbst gegeben, und indem er sich in seinem Leben, Denken und Handeln nach ihr richtete, fand er seine wahre Freiheit. „Niemand ist frei", sagt der Talmud, „außer wer sich mit dem Studium der Thora beschäftigt."[2]) Ob für die Freiheit ein weiterer Spielraum gelassen ist, wenn ihre Schranken durch direkte Ergebenheit an eine Person gezogen werden statt durch einen geistigen Begriff wie derjenige der Thora, das ist eine ganz andere Frage u. z. eine solche, über welche der Pharisäer wie der Christ seine eigne Meinung haben wird. Freilich darf nicht vergessen werden, daß auch der Pharisäer einem Wesen Ergebenheit schuldete und sich in unmittelbarer Beziehung zu Gott fühlte, zu ihm aufblickte, zu ihm betete, doch hoffte er immer die Weisungen des göttlichen Willens in der Thora und nicht in seinen eigenen Eingebungen zu finden. Es trifft durchaus nicht zu, daß dem Pharisäer die wesentlichen Elemente religiöser Erfahrung fehlten, daß er keinen wirklichen Glauben an Gott, keine wirkliche Gemeinschaft mit ihm, keine Hingebung an seinen Dienst besaß, denn das alles besaß er sicher. Nur

[1]) Joh. 8, 32.

[2]) M. Aboth. 6, 2.

das trifft zu, daß all das bei ihm erst wirkliches Leben gewann, wenn es in der Sprache der Thora Ausdruck fand. Was irgend solchen Ausdruck finden konnte, erhielt sofort seinen Platz als Bestandteil seines religiösen und moralischen Bewußtseins. Was solchen Ausdruck nicht finden konnte, blieb ausgeschlossen oder nahm besten Falls nur einen untergeordneten Platz in seinem Denken ein.

Das hier dargelegte Prinzip wird, wie ich glaube, genügen, um die charakteristischen Hauptunterschiede zwischen der pharisäischen und der christlichen Denkweise zu erklären, abgesehen natürlich von individuellen Verschiedenheiten. In einem früheren Kapitel (Seite 135 ff.) wurde schon betont, daß das Christentum in all seinen Formen eine Person zum Mittelpunkte hat, nämlich Christus, und daß das Judentum, zumal der Pharisaismus, in all seinen Formen eine Idee zum Mittelpunkte hat, nämlich die Thora, und daß es keine Person als Gegenstand der Anbetung anerkennen will außer Gott selbst. Das ist nicht stolzes Widerstreben gegen die Anrufung einer großen Persönlichkeit. Es ist einfach das natürliche und notwendige Resultat der zum Mittelpunkt des religiösen Denkens erhobenen Thora. Es kann nicht zwei Mittelpunkte, nicht zwei Autoritäten geben, die beide zugleich als höchste Instanz betrachtet werden. War einmal die Thora auf den höchsten Platz gestellt als Ausdruck des göttlichen Willens und als Vermittler der göttlichen Offenbarung,

dann kann kein anderer kommen, den Zoll der Verehrung zu teilen. Und nicht nur das, sondern das Verlangen oder die Zumutung, einen solchen anzuerkennen, kann nur als ein Einbruch in die souveränen Rechte der Thora erscheinen. Es wäre vielleicht einem Pharisäer nicht undenkbar erschienen, daß Gott als Träger seiner Offenbarung ein anderes Mittel als die Thora hätte wählen können. Niemals jedoch hätte er zugegeben, daß Gott das wirklich getan haben könnte, ohne die Thora ganz und gar preiszugeben. Und aus diesem Grunde, sagte ich im dritten Kapitel, war der Gegensatz zwischen dem Pharisaismus und der Religion Jesu ein fundamentaler und unversöhnlicher. Nicht etwa daß die Religion Jesu eine Person zum Mittelpunkt gehabt hätte, wie die Religion von Paulus und allen späteren Christen, sondern weil Jesus selber diese Person war und seine Persönlichkeit ganz und gar nicht in der Sprache der Thora ihren Ausdruck finden konnte.

Es ist klar, daß Hingabe an eine Person eine ganz andere Geistesverfassung als Hingabe an eine Idee erzeugen wird, und der Unterschied wird der sein, daß der Sitz der moralischen Autorität und die Quelle der geistigen Inspiration von der außer uns liegenden Thora nach dem Herzen, dem Gewissen und der Vernunft in uns verlegt wird, wodurch diese natürlich eine Frische und Kraft erhalten, die sie vorher nicht hatten und nicht haben konnten. Gewiß, Herz, Gewissen und Vernunft waren auch im Dienst der Thora keines-

wegs untätig, aber die Verantwortlichkeit für ihr Tun ruhte auf der Thora und nicht auf ihnen selber. Sie folgten freudig und willig der Leitung, die Gott ihnen in der Thora gegeben hatte, doch war es immer eine Leitung, der sie folgten. Bei der Hingabe an eine Person dagegen handeln sozusagen Herz, Gewissen und Vernunft aus sich selber, und tragen die Verantwortung allein. Und das Bezeichnende an einem derartigen Charakter ist nicht Gehorsam, sondern Selbstentäußerung. Daraus erklärt sich auch nach meiner Meinung der tiefgreifende Unterschied in Ton und Geist, der zwischen dem Neuen Testament und der rabbinischen Literatur besteht. Das erstere ist das Resultat der begeisternden Gewalt einer neu erwachten Hingabe an eine Person, während die letztere das Resultat dauernder und treuester Hingabe an eine Idee ist. Das aber ist noch nicht alles. Die Hingabe an eine Person führt zu einer ganz anderen Ausdrucksform, so wie auch die in Worte zu fassende Erfahrung eine ganz andere ist. Das Neue Testament enthält eine Fülle moralischer und religiöser Belehrung, wie das auch beim Talmud der Fall ist, doch das Neue Testament kleidet sie in die Form einer direkten Aufforderung an den Christen, so und so zu sein und zu handeln, auf daß er ein Jünger Christi und Gott wohlgefällig werde. Der Talmud kleidet sie in die Form von Lebensregeln oder der Schrift entnommenen Lehren, die man annehmen und nach denen man handeln muß, weil sie Teile der Thora sind,

göttliche, dem Menschen zu seinem Besten gebotene Wahrheit und Weisheit, doch ohne sich direkt an ihn zu wenden. Und während im Neuen Testament die Inbrunst des Lehrers sich in der hinreißenden Glut eines Paulus Luft machen konnte, wurde im Talmud die Inbrunst des Lehrers (oft keine geringere als die von Paulus) auf das Studium der Thora verwendet: in dem einen Falle wurde Gott durch die Person eines Offenbarers gesucht und gefunden; in dem anderen wurde er vermittelst einer Summe von Erkenntnis gesucht und gefunden. Das Losungswort des Neuen Testaments ist Liebe. Das Losungswort des Talmuds ist Wissen. Und jeder kann als sein Ideal den höchsten, vollsten und edelsten Sinn für sein Losungswort beanspruchen.

Ich gehe nun zur Betrachtung einer anderen Wirkung über, welche die Auffassung der Thora als bestimmendes Element in der pharisäischen Religion hervorgebracht hat. Auf dem Boden der Thora war Raum für ein hoch entwickeltes Gemütsleben, eine reine Sittlichkeit, eine echte Frömmigkeit, auch für warme Sympathie und hochherzige Güte, mit einem Worte für alle Tugenden, welche die menschliche Natur liebenswert machen.

All das war in verschiedenen Abstufungen vorhanden so sicher wie bei den Christen. Aber wie steht es um diejenigen, welche außerhalb der Thora standen? Wie beurteilte der Pharisäer sein Verhältnis zu ihnen? In der Praxis freilich hing

das zum guten Teil von dem einzelnen Pharisäer ab, und zweifellos kamen alle Abstufungen von Exklusivität vor, vom milden Bedauern für diejenigen, die an dem unaussprechlichen Segen der göttlichen Offenbarung keinen Teil hatten, bis zu der anmaßenden Verachtung, welche sagt:[1]) „Dieses Volk, das die Thora nicht kennt, ist verflucht." Aber ich will mich nur an die Theorie, nicht an die Praxis halten, wie die Thora sich zu den „Draußenstehenden" verhält. Es wurde schon oben gesagt, daß alles, was nicht in der Sprache der Thora Ausdruck finden konnte, entweder aus dem religiösen Bewußtsein der Pharisäer ausgeschlossen war, oder, wenn überhaupt zugelassen, nur einen untergeordneten Platz darin einnahm. Es versteht sich daher von selbst, daß Israels Besitz der Thora seine Haltung der übrigen Menschheit gegenüber beeinflussen mußte. Die Pharisäer waren keineswegs blind gegen die Tatsache, daß auch unter den Heiden solche waren, „die Gott fürchteten und Gerechtigkeit übten", aber wenn die Thora die endgültige und vollständige göttliche Offenbarung ist, so konnte keine Gleichheit und noch weniger ein wirkliches Gefühl der Brüderlichkeit herrschen zwischen denen, die die Thora zum Führer ihres Lebens machten und denen, die es nicht taten. Und daran würde sich nichts ändern, selbst wenn die Pharisäer, (wie es die besten unter ihnen taten), wirkliches Interesse

[1]) Joh. 7, 49.

für die Heidenwelt zeigten und den Wunsch hegten, daß auch sie Teil hätte an den Israel verliehenen Segnungen. Der Pharisäer lehnte keineswegs derartige Visionen der Propheten ab wie: „Die Erde wird voll sein der Erkenntnis Gottes, wie die Wasser das Meer bedecken." Aber wie anders könnte sich das verwirklichen, als wenn die Heiden durch die Thora herangezogen würden und sich mit Israel vereinigten? So war es außer andern Motiven Teilnahme für die Heiden, aus der die häufig im Midrasch wiederkehrende Behauptung entsprang, daß Gott, als er die Thora gab, sie allen Nationen der Welt anbot. Alle außer Israel lehnten sie ab, doch hatten sie wenigstens die Gelegenheit gehabt, sie anzunehmen. Es war nicht Gottes willkürlicher Beschluß, der sie derselben beraubte. Sein Wille war es, ihnen Gutes zu tun, wenn sie es nur wollten, und voraussichtlich könnten sie es noch haben, wenn sie wollten. In solcher Weise blickte der Pharisäer über die Schranke, die ihn von dem Heiden trennte, nicht ohne die Hoffnung und ohne den Wunsch, daß „alle Menschen erlöst würden", doch unfähig, einen anderen Weg zur Verwirklichung dieser Hoffnung zu sehen, als daß die Heiden sich zur Thora bekannten. Daß diese für nichtig erklärt werden könnte, war für den Pharisäer einfach undenkbar. Es wäre ja eine Verzichtleistung auf gerade die Segnungen, um derentwillen sie den Eintritt der Heiden in ihre Gemeinschaft wünschten. Und selbst wenn es keine Heiden mehr gäbe,

bliebe immer noch die Thora das eigentliche Leben und die Seele Israels. Sich von ihr lossagen wäre der Tod, eine Wahrheit, welche Israel durch die Jahrhunderte bezeugt hat. Es liegt in der Natur der Dinge, daß die Religion der Thora, wie die Pharisäer sie bekannten, sich unmöglich von Partikularismus freihalten konnte, und obgleich sie eine Ahnung des Universalismus in ihrer Seele hegen konnten und auch tatsächlich hegten, so war dies eine Ahnung für die fernere Zukunft, die dem Blicke des Pharisäers in unbestimmten Umrissen vorschwebte. Dieselbe zählte kaum zu den Gegenwartswerten seiner Religion, deren er sich besonders bewußt war, und die in seinem Denken eine große Rolle spielten.

Ich habe zu zeigen versucht, welche Wirkungen nach meiner Meinung der Begriff der Thora als bestimmender Faktor in der Religion der Pharisäer hervorbrachte, und war mir dabei keines anderen Zieles bewußt, als die volle Wahrheit über die Pharisäer zu erlangen, mit anderen Worten, ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Schon die Tatsache, daß ich es nicht verabsäumte, die Fehler ihrer Religionsform ebenso wie ihre Vorzüge hervorzuheben, beweist, daß es nicht meine Aufgabe war, lediglich einen Panegyrikus über sie zu schreiben. Sie verdienen etwas besseres.

Zum Schluß will ich versuchen, die Seelen- und Charaktereigenschaften zu schildern, die sich unter der Herrschaft dieses Begriffes der Thora ent-

wickelt haben, das von den Pharisäern angestrebte und mehr oder weniger im Leben verwirklichte Ideal. Die einzelnen Individuen unter ihnen werden natürlich viele und merkliche Variationen dieses Typus aufweisen, gerade so wie es auch unter Christen der Fall ist, und ich nehme keine Notiz von ihnen. Nur eines möchte ich betonen. Was auch immer an den herkömmlichen Vorwürfen der Heuchelei, des Stolzes, der Selbstgerechtigkeit und dergleichen mehr wahr sein mag, das ist dem individuellen Abfall von dem Ideal und nicht diesem selber zuzuschreiben.

Als Grundlage einer solchen Schilderung des pharisäischen Ideals nehme ich eine merkwürdige Stelle aus dem Anhang zu dem Mischnatraktat Pirke Aboth, oder „Sprüche der Väter".[1]) Das ganze Kapitel, welches jünger als das übrige Buch ist, heißt: „Die Aneignung der Thora". Die Stelle lautet:[2]) „Höher steht die Thora als das Priestertum und das Königtum. Denn das Königtum wird durch dreißig und das Priestertum durch vierundzwanzig, doch die Thora durch achtundvierzig

[1]) [Bekanntlich ist der ganze Traktat mit dem Anhang auch ins jüdische Gebetbuch aufgenommen, wo er zur Liturgie für Sabbath Nachmittag während der Sommermonate gehört. (F. P.)].

[2]) Aboth 6, 6. [Die Lösung einiger textkritischer und lexikalischer Schwierigkeiten der nach verschiedenen Richtungen interessanten und eine monographische Behandlung verdienenden Stelle verdanke ich Herrn Oberrabbiner I. Löw in Szegedin. (F. P.)].

Eigenschaften erworben. Es sind die folgenden: Studium, Aufmerksamkeit, deutliches Sprechen, Verständnis und Nachdenken, Scheu und Ehrfurcht, Demut, Freudigkeit, Reinheit, Verkehr mit Weisen, Anschluß [1]) an Kollegen, Diskussion der Jünger, ausdauernder Fleiß,[2]) Bibelstudium, Mischnastudium,[3]) wenig Geschäftssinn, wenig Sinnlichkeit, wenig Wohlleben, wenig Schlaf, wenig Unterhaltung, wenig Scherz, Langmut, Herzensgüte, Glauben an die Weisen, williges Ertragen von Leiden, seine Stelle kennen, sich seines Teiles freuen, um seine Worte einen Zaun machen, sich kein Verdienst anrechnen, beliebt sein, Gott lieben, die Menschen lieben, Wohltun lieben, Redlichkeit lieben, Zurechtweisung gern annehmen, frei von Ehrgeiz sein, sich auf seine Gelehrsamkeit nichts einbilden, nicht gern Lehrentscheidungen treffen, seinem Nächsten das Joch tragen helfen, ihn nach der günstigen Seite beurteilen, ihn die volle Wahrheit wissen lassen, ihn zum Frieden führen, sich die Materie klar machen (?), das Gehörte genau wiedergeben, fragen und antworten, hören und zulernen, lernen um zu lehren, lernen um auszuüben, seinen Lehrer anregen, das Gelernte genau wiedergeben, jedes Wort im Namen seines Autors anführen."

---

[1]) Lies בדבוק חברים (Machsor Vitry und Pirke Derech Erez ed. Friedmann).

[2]) Lies בישיבה (desgleichen).

[3]) Vermutlich ist hier בדרך ארץ ausgefallen, vgl. Friedmann a. a. O. (S. 18 Anm. 29).

Was dort noch weiter folgt, steht nicht mehr in Beziehung zum eigentlichen Gegenstand unserer Stelle, da es nur eine Note zum letzten Satze ist. Der Verfasser ist unbekannt. Die Liste, welche fünfzig Eigenschaften statt der anfangs angekündigten achtundvierzig aufweist, variiert ein wenig in den verschiedenen Ausgaben, aber sie kann im wesentlichen als bezeichnend für den idealen Charakter gelten, der sich durch die Religion der Thora und unter ihr entwickelt hat. Es wird vielleicht von Nutzen sein, sie mit der Aufzählung der christlichen Tugenden im zwölften Kapitel des Römerbriefes zu vergleichen, und bei dieser Vergleichung wird sich der Unterschied im Ton und Geist bemerkbar machen, auf den ich schon hingewiesen habe. Aber man wird außerdem bei einer solchen Vergleichung bemerken, daß da nicht etwa ein Gegensatz besteht wie zwischen weiß und schwarz, heuchlerisch und heilig. Das pharisäische Ideal erscheint vielleicht dort in einem schlichteren prosaischen Gewande als das christliche Ideal, wie es durch Paulus aufgestellt wird, und ist auch im Leben eher zu verwirklichen. Im Judentum, und besonders im pharisäischen Judentum, findet sich ein nüchterner Wirklichkeitssinn, der vielleicht nicht erhaben sein mag, aber nichtsdestoweniger von großem Werte für die praktische Lebensführung, ja sogar für das religiöse Leben ist. Einige der in der pharisäischen Liste enthaltenen Punkte mögen nur wenig wichtig scheinen wie zum Beispiel die, welche sich unmittelbar auf das Studium

der Thora beziehen, die Diskussion der Jünger, der Verkehr mit Weisen und das Anführen eines Ausspruchs im Namen seines Autors. Diese und ähnliche Punkte müssen natürlich mit dem Maßstab der höchsten Bewertung der Thora beurteilt werden. Was das für den Pharisäer bedeutete, wie viel mehr als das bloße Studium eines Buches, brauche ich wohl kaum mehr zu wiederholen nach allem, was in den vorhergehenden Kapiteln gesagt wurde. Aber viele Punkte betreffen die großen und wesentlichen Tugenden und Gnadengaben, die zur höheren Natur des Menschen gehören, des Pharisäers wie des Christen. Sie umfassen Liebe zu Gott, Liebe zu allen Menschen (wohl zu merken, diese Liebe ist nicht auf Israel allein beschränkt), Mitgefühl, Menschenfreundlichkeit, Langmut, Reinheit, Demut, Freudigkeit, Zufriedenheit, Geduld in Leiden, und das, was ein großer Rabbi[1]) als die alle andern überragende Eigenschaft zu einem vollkommenen Leben erklärte, ein gutes Herz. Ein Mensch, dem das Ideal eines solchen Charakters und einer solchen Lebensführung vorschwebt, der strebt keinem unwürdigen Ziele zu. Wie verschieden auch die Form, in der er seine religiösen Ideen ausdrückt, von derjenigen sein mag, die dem Christen vertraut ist, so besteht doch kein fundamentaler Unterschied zwischen ihnen in dem Wunsche, Gott zu suchen und ihm zu dienen mit den edelsten Kräften, die er der menschlichen Seele

[1]) Jochanan ben Sakkai (Aboth 2, 9).

verliehen hat. Nicht als Mensch, sondern als Pharisäer ist der Anhänger der Religion der Thora vom Christen getrennt. Er besaß die gleiche menschliche Natur, hoher Entwicklung fähig in ihrer Beziehung zu Gott und den Menschen. Und der Begriff der Thora war für die Pharisäer die treibende Kraft bei dieser Entwicklung, während für den Christen der bestimmende Faktor in der persönlichen Beziehung zu Christus liegt. Es ist nicht meine Aufgabe, eine Entscheidung zwischen diesen beiden zu treffen, sondern ich möchte nur die Ansicht vertreten, daß durch die Thora tatsächlich eine Höherentwicklung des Menschentums erfolgte, die viele und edle Früchte trug.

Der Pharisaismus hatte ein hartes Schicksal in der Geschichte. Denn die Christen hatten selten Gelegenheit, zu erfahren, was der Pharisaismus in Wirklichkeit bedeutete und vielleicht noch seltener den Wunsch, diese Gelegenheit wahrzunehmen. Er hat dem Christentum zur Folie gedient, wobei das Neue Testament mit dem Beispiel voranging. Seine vermeintlichen Mängel wurden ins hellste Licht gerückt, damit beim Vergleich die Vorzüge der christlichen Religion desto glänzender erstrahlten. Wenn gelehrte Männer, wie Lightfoot, Wagenseil und besonders Eisenmenger die rabbinische Literatur nahezu von einem Ende bis zum anderen durchforschten, so geschah es hauptsächlich, um das, was sie fanden, verächtlich zu machen. Und wenn auch in unsern Tagen nicht mehr der gemeine Haß

eines Eisenmenger unter den nichtjüdischen Talmudgelehrten zu finden ist, so besteht doch immer noch die eingewurzelte Gewohnheit, das rabbinische Judentum als ein Mittel zur Verherrlichung des Christentums zu betrachten. Fast immer wird da vom christlichen Gesichtspunkte aus Kritik am Judentum geübt und ein Urteil über dasselbe gefällt auf Grund von Voraussetzungen, die es niemals anerkannte. Kaum wird irgend einmal zu ergründen versucht, was es in Wirklichkeit für diejenigen bedeutete, die es als ihre Religion festhielten, die darin lebten, die darin starben und das alles schon seit zweitausend Jahren.

Ist denn die christliche Religion so schwach, daß sie nicht anders verteidigt werden kann, als indem man den Charakter ihrer ältesten Rivalin in den dunkelsten Farben schildert? Wenn es sich nun erweisen sollte, (und bis zu einem gewissen Grade hoffe ich es erwiesen zu haben), daß die Religion der Thora, der die Pharisäer anhingen, eine wirkliche religiöse Erfahrung ausdrückte und zu einem heiligen Leben wie zu einem heiligen Sterben aufrief, wird dadurch die geistige Macht des Christentums irgendwie verkleinert? Warum sollte die eine der anderen mißgönnen, was gut in ihr ist? Zumal wenn die eine groß und mächtig die Religion vieler Nationen geworden, während die andere das Erbe eines einsamen Volkes geblieben ist? Warum sollte der Christ nicht freudig eingestehen, daß der Jude, sogar der Pharisäer, mehr von den tiefen Dingen

Gottes wußte, als er gedacht hatte, und wenn auch auf Wegen, die nicht die christlichen waren, den Herrn, seinen Gott, mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzer Kraft und ganzem Denken liebte, ja! und seinen Nächsten wie sich selbst? Die Zeit ist sicher schon da, daß der Pharisaismus endlich als eine Religion anerkannt wird, die das Recht hat, nach ihren eigenen Verdiensten und nach ihrem eigenen Maßstab beurteilt zu werden, eine Religion freilich weit verschieden vom Christentum in ihren Wegen und ihren äußeren Formen, aber doch ein lebendiger Glaube mit der Fähigkeit, die wahren Bedürfnisse menschlicher Seelen zu befriedigen, eine Religion ganz eigener Art, die aber nichtsdestoweniger als eine von den vielen Ausdrucksformen göttlicher Offenbarung ebenso wie menschlichen Emporstrebens zu Gott anerkannt werden muß. Ich habe dieses Buch geschrieben in der Hoffnung, solch einer sympathischen und vorurteilslosen Anerkennung des inneren Wertes der pharisäischen Religion zum Durchdringen zu verhelfen. Was ich geschrieben habe, ist freilich wenig in Anbetracht der Größe des Gegenstandes, doch hat es wohl genügt, um einen Begriff davon zu geben, was der Pharisaismus dem Pharisäer bedeutete, und zu zeigen, daß die Heiligen und Weisen Israels und ganz besonders diejenigen, die zu den Schriftgelehrten und Pharisäern gehören, nicht das gewesen sind, als was man sie allgemein bezeichnete, und wofür man sie gewöhnlich hielt. Heilige und Weise waren sie, die

Gott in Treue dienten und in der Thora sein Wort in der höchsten Vollkommenheit fanden. Und was mich betrifft, obgleich ich nicht in ihren Wegen wandle, noch all ihre Glaubensanschauungen teile, ich fühle mich dennoch über die Jahrhunderte hinweg zu ihnen hingezogen, sind sie doch manches Jahr hindurch meine Gefährten und Freunde gewesen.

Sachregister.

Abbahu 213.
Ab-beth-din 19.
Abraham 177.
Altes Testament 167 ff., 230.
Älteste (Tradition der Ä.) 76, 110 ff.
Akiba R. 28, 44, 74, 124, 200, 214.
Am-ha-arez 39 ff.
Antiochus Epiphanes 33.
Apokalyptiker 7, 55.
Apokryphen IX.
Askese 39.
Augustinus 74, 175.
Babylonien 6, 8.
Bacher 187, 246.
Bar Kochba 43.
Beleidigung 170 ff.
Belzebub 121.
Bergpredigt 96 ff.
Beschneidung 26.
Beth-din 38.
Beth-ha-keneseth 65.
Book of Common Prayer 244 ff.
Chaber 232.
Chaburoth 85, 232.
Chasidim 22 ff.
Chija bar Abba 247.
Chija R. 7
Christentum VIII, 4, 14, 55, 138, 153 ff.
Christus (bei Paulus) 144 ff.
Chwolson 133.
Deuteronomium 52, 59.
Ehescheidung 124 ff.
Eisenmenger 266.
Eleasar ben Dordaja 171.
Eleasar R. 170.
Elieser ben Hyrkanos 99, 128.
Eliot George 197.
Elisa ben Abuja 212.
Elternehrung 127 ff.
Essäer 7, 39.
Esra 6 ff., 51 ff., 183 ff.
Exil babylonisches 9 ff.
Ezechiel 53, 109.
Formalismus 166 ff.
Gabriel 211.
Gamliel R. 104, 132.
Gebet 210 ff., 229 ff., (im Talmud) 239 ff., (privates) 245 ff.
Geiger Abraham, III.
Gelübde 127 ff.
Gemara 45.
Gerechtigkeit 148 ff.
Germanen 8.
Gesetz 49, 147 ff.
Gewissen 252.
Glaube 148 ff., 175 ff. (Hauptpunkte des pharisäischen Glaubens) 202 ff.

Gnade 175.
Gothen 8.
Gott (pharisäische Lehre von Gott) 207 ff.
Gottesdienst 70 ff., 73.
Gratia praeveniens 175.
Griechentum 8, 30 ff.
Haggada 74, 111, 182 ff. (Worterklärung) 186 ff.
Halacha 24, 74, 79 ff., 182, 185 ff., 199 ff.
Heiliger Geist 121, 175 ff.
Heiligung 175.
Hellenismus 31 ff., 55, 168, 208.
Hellenisten 7.
Hellenistische Literatur IX.
Herford, R. Travers, X (Christianity in Talmud and Midrash) XI, 122, 158, 212.
Heuchelei 133 ff., 206, 250, 262.
Hillel 6, 41, 124, 132, 192, 200.
Hochmut 206, 248.
Hohes Lied 109.
Hoher Priester 38.
Ibn Gabirol 280.
Jabne 42 ff.
Jannai, R., 247.
Jehuda ha-Kadosch (Redaktor der Mischna) 44, 200, 243.
Jehuda ben Baba, R., 43.
Jehuda Halevi 230.
Jesus 41, 92 ff.
Jizchak, R., 62.
Jochanan ben Sakkai, R., 42, 85, 99, 100, 132, 265.
Jochanan, R. (Amoräer) 241, 246, 248.
Johannes der Täufer 96, 105.
Josua ben Levi, R., 199.
Karo Joseph, 186.
Koheleth 109.
Korban 126 ff., 130.
Kuh, rote, 85.
Lehrhaus 42.
Lernen und Lehren 251 ff.
Liebe 258.
Lightfoot 266.
Liturgie 73, 229 ff.
Logos 211.
Lohn und Strafe 214 ff.
Lohngedanke im N. T. 216 ff.
Lydda 43.
Maimonides 175, 189.
Makkabäer 27, 34 ff.
Manasse (König) 172.
Männer der Großen Synagoge 17 ff., 340.
Mattathias 33.
Megillath Taanith 38.
Meir, R., 44.
Memra 211.
Messianität Jesu 115 ff.
Metatron 212.
Michael 211.
Midrasch 46, 197, 199.
Mischehen 56.
Mischna 44 ff., 200.
Mizwa, Mizwoth 84 ff., 159, 180, 218 ff., 242.
Nasi 19.
Nehardea 45.
Nehemia 10 ff.
Nehemia, R., 177.
Nakdimon 158.
Neues Testament III, X, 3, 92 ff., 183, 216 ff., 249 ff., 266.

Nikodemus 158.
νόμος 49, 147 ff., 157, 160.
Oesterley and Box 2.
Opus operatum 134, 236.
Ordination 43.
Partikularismus 178 ff., 259 ff.
Paulus 140 ff.
Pentateuch 12 ff., 52 ff., 62, 184 ff. (vergleiche auch „Thora").
Perischaja 87.
Persische Religion 29.
Peruschim 35, 87.
Pharisäer 35 ff.
Priester 26, 108.
Priesterkodex 12, 52.
Propheten 53 ff., 59 ff., 167 ff.
Psalmen 70 ff., 167 ff., 229 ff.
Pseudepigraphen IX.
Pumbeditha 45.
Rab 85.
Rabbinische Literatur 141.
Rabbinismus 55.
Recht (in der Halacha) 80 ff.
Rechtfertigung 148 ff., 164 ff., 175.
Resch Lakisch 6.
Reue 169 ff.
Römisches Gesetz 8.
Sabbath 26, 119 ff.
Sadduzäer 7, 35 ff.
Saint 33.
Sanhedrin 20.
Schammai 124, 192, 200.
Schechina 211.
Schemone Esre 240.
Schriftgelehrte 15 ff., 108.
Schrifterklärung 184 ff., 193 ff.
Schulchan Aruch 186.
Schüler 23.
Sopherim 15 ff.
Sprichwörter, rabbinische, 96.
Steinthal VI.
Strafe 214 ff.
Sühne 169 ff.
Sura 45.
Sünde, unverzeihliche, 121 ff.
Sündenvergebung 121 ff., 169 ff.
Sünder 171 ff.
Synagoge 26 ff., 42, 64 ff., 167, (Vorbild des christlichen Kultus) 66 ff.
Synagoge, Große, 17 ff.
System d. jüd.Theologie 189 ff.
Talmud 8, 25, 45 ff., 197, 199, 200.
Tanchum ben Ischolastika 247.
Tempel 9, 27, 65 ff., 70, 205.
Teufelsaustreibung 121.
Theologie, rabbinische, 169 ff., 182 ff.
Thora 12 ff., 22 ff., 184 ff., 251 ff., (Theorie der Th.) 48 ff., (Th. nicht = Gesetz) 49, (Worterklärung) 49 ff., (Th. bei Paulus) 157 ff.
Tiberias 45.
Tosephta 45.
Tradition der Ältesten 41 ff., 76, 110 ff., 185.
Uniformität des Glaubens nicht gefordert 188, 192, 198, 200.
Universalismus 178 ff., 259 ff.
Vaterunser 97 ff.

Verdienst 222 ff.
Vermittler 172, 174 ff., 211.
Vespasian 42.
Wagenseil 266.
Weber 2, 63 ff., 103, 169, 183, 189 ff., 209.
Weise 43.
Wiedervergeltung 214 ff.
Willensfreiheit 214.
Wissen 258.
Zadok, R., 128.
Zaun um die Thora 20 ff.
Zechuth 223.
Zugoth 19.

Stellenregister.

Altes Testament.

Gen. 1, 1 62
„ 1, 27 125
„ 15, 6 177
Ex. 12, 2 62
„ 14, 31 177
„ 15, 1 177
„ 20, 1 . . . . 191, 209
„ 20, 2 213
„ 20, 12 127
Num. 19, 2 ff. 85
„ 30, 3 127
Deut. 4, 7 210
„ 4, 30 ff. 172
„ 7, 11 220
„ 17, 11 50
„ 24, 1 125
Jes. 44, 6 213
„ 51, 7 50
„ 63, 16 101
Jer. 23, 29 191
Joel 3, 5 211
Ps. 1 231
„ 18, 23 231
Ps. 19 231
„ 25, 10 231
„ 62, 12 191
„ 89, 16 74
„ 103, 17—18 236
„ 112, 1 221
„ 119 . . . . . 231 ff.
Prov. 1, 8 50
Neh. 10 . . . . . 17 ff., 56
2. Chr. 33, 13 173
1. Macc. 7, 13 34

Neues Testament.

Matth. 5, 17 117
„ 5, 20 117
„ 7, 29 106
„ 10, 29 210
„ 12, 32 121
„ 12, 36 47
„ 23 . . . . . 131 ff.
„ 25, 23 219
Mark. 2, 7 136
„ 2, 23—28 . . . 122
„ 3, 1—6 . . . 119 ff.

Mark. 3, 22—30 . . . 121 ff.
„ 6, 34 40
„ 7, 1—23 . . . 126 ff.
„ 7, 5 41
„ 10, 2 ff. 124
„ 12, 34 156
Luk. 4, 23 96
„ 6, 33 216
„ 17, 10 180
„ 18, 11—12 242
Joh. 2, 25 137
„ 3, 1 ff. 158
„ 7, 19 158
„ 7, 49 . . . . . 39, 259
„ 8, 32 254
„ 12, 42 158
Röm. 1 146
„ 1, 21 147
„ 1, 24—25 147
„ 3, 10 147
„ 3, 21 ff. 148
„ 5, 20—21 152
„ 7, 12 148
„ 7, 24 160
„ 9—11 151
„ 11, 1 150
„ 11, 25 150
„ 11, 32 149
„ 12 264
1. Kor. 2, 10 . . . 74, 175
„ 13 249
2. Kor. 4, 18 201
„ 5, 17 144
Gal. 6, 10 203
Philipper 3, 4—5 . . . 142
2. Tim. 3, 14 . . . 119, 181
Jak. 5, 17 5

Rabbinische Literatur.

Mischna.

Joma 1, 5 37
Megilla 4, 9 100
Nedarim 9, 1 128
Sota 1, 7 96
„ 9, 15 99
Aboth, 1, 1 20
„ 1, 3 221
„ 2, 9 265
„ 2, 13 245
„ 3, 15 214
„ 4, 2 219
„ 6, 2 254
„ 6, 6 . . . . 262 ff.

Tosephta.

Chullin 10, 16 220

Jerusalemischer Talmud.

Barachoth 2a 246
„ 3b 191
„ 7b 246
„ 13a . . 208, 211
„ 13b 210
Pea 15d 89
Schebiith 38d 210
Joma 45b 8
Moed Katan 83d . . . 122
Baba Kamma 6c . . . 121
Sanhedrin 28c 172

Babylonischer Talmud.

Berachoth 9b 96
„ 10b 224
„ 16b 243

Berachoth 17a 220
„ 33b 215
„ 58b 96
„ 60b 97
Schabbath 13b 109
Joma 85b 123
„ 87b 241
Sukka 20a 7
Chagiga 15a 212
Kidduschin 39b 220
Gittin 56b 42
Nedarim 38a 207
Sota 22b 133, 155
Baba Bathra 12a . . . 55
Sanhedrin 14a 43
„ 34a 191
„ 107b . . . 94, 136
Aboda Zara 3b . . . 49
„ „ 17a . . . 171
„ „ 3a, 4b . . 220
„ „ 19a . . . 221
Chullin 142a 220

Midrasch.

Bereschith R. 23, 4 . . 96
„ 44, 1 . . 85
„ 68, 4 . . 197
Schemoth R. 28, 4 . . . 209
„ 29, 5 . . . 213
Debarim R. 2, 16 . . . 210
Schir R. zu 1, 2b . . . 63
Mechiltha (ed. Friedmann) 33b 176
„ 41b . . . 191
„ 69a 191
„ 74a 99
„ 103b 123
„ 104a 123
Pesikta d. R. Kahana 40b, 85
„ 163b . . 170
„ 165a . . 170
Tanchuma (ed Buber) I 2b 90
„ I 4a . . . 62
„ I 15a . . 207
„ I 45b . . 207
„ I 110a . . 176

Gustav Engel, Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Jüdische Skizzen

von **Felix Perles.**

Geheftet Mark 4.—, vornehm gebunden Mark 5.—.

Der Verfasser, der durch eine Reihe strengwissenschaftlicher Arbeiten in Fachkreisen als gründlicher Kenner des Judentums bekannt ist, tritt hier zum ersten Mal mit einer größeren gemeinverständlichen Veröffentlichung vor das Publikum. Dieselbe ist von der größten Wichtigkeit für alle Kreise, die sich über das Judentum belehren wollen, und gehört daher in jede jüdische Gemeinde-, Vereins- und Schulbibliothek. Durch seine vornehme Ausstattung eignet sich das Buch auch besonders als Geschenkwerk und als Prämie für die reiferen Schüler und Schülerinnen.

Der Verfasser vereinigt in sich eine sehr gründliche und minutiöse Kenntnis der Literatur und der Geschichte des Judentums mit einer umfassenden und erstaunlich vielseitigen Bildung. Er schöpft überall aus dem Vollen und reicht es dar in anmutigem, künstlerisch wohlgefälligem Gefäß, welches zum Genießen einlädt. Und überall verspürt man die lebendige Wärme einer reichbegabten, allseitig harmonisch durchgebildeten Persönlichkeit. Bei der Lektüre des Buches, das überall fesselt, auch wo es zum Widerspruch herausfordert, wird man so recht inne, wie tief verflochten die Wissenschaft des Judentums in ihrer modernen Ausgestaltung mit der gesamten geistigen Kultur unserer Epoche und ihren wichtigsten Problemen ist. Wo man das Buch aufschlägt, ist es interessant und fesselnd, es bringt jedem etwas, der sich für die Fragen des jüdischen Geisteslebens im Zusammenhange mit der Bildung unserer Zeit interessiert.

Der Rat des Heils

Eine Mitgabe für das ganze Leben von **Dr. Ludwig Philippson.**

Dritte, von Rabbiner Dr. Hochfeld durchgesehene Auflage.

Elegant gebunden mit Goldschnitt Mark 4.—.

Diese neue Auflage des beliebten Geschenkwerkes wurde gemeinschaftlich von Herrn Professor Dr. Martin Philippson, dem Sohne des Verfassers, und Herrn Rabbiner Dr. Hochfeld, Berlin, durchgesehen und, soweit erforderlich, der modernen Denkweise entsprechend umgeändert.

Gustav Engel, Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Aus dem Ghetto

Erzählungen aus dem vorigen Jahrhundert von **Moritz Steinhardt.**

Zweite Auflage.

Elegant gebunden Mark 2.–

Diese Erzählungen aus dem alten Ghetto wird jeder mit lebhaftem Interesse und vielem Vergnügen lesen. Das Werk enthält **köstliche Genrebilder** aus dem ungarischen Ghettoleben und porträtiert Steinhardt in **gelungener humoristischer Weise Typen der Judengasse.**

Die Söhne des Bundes

von **M. Pulvermann.**

Broschiert Mark 2.– :: In Leinen gebunden Mark 3.–

„Die Söhne des Bundes" (Bene Berith), von der Jugendschriften-Kommission der Großloge für Deutschland U. O. B. B. begutachtet und zur Anschaffung und Honorierung empfohlen, bietet das Buch die größtmöglichste Garantie für einen gediegenen, zweckentsprechenden Inhalt und wird sicherlich nicht verfehlen, sich viele Freunde und einen großen Lesekreis zu erwerben.

Als einen besonderen Vorzug verdient es hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser einerseits das leicht ermüdende Moralisieren streng vermeidet, anderseits aber auch das jugendliche Gemüt durch keine phantastische, rätselhafte und verwickelte Probleme erregen will, sondern schlicht und einfach, zugleich aber auch spannend und fesselnd den Werdegang zweier Knaben schildert, die unter den ärmlichsten Verhältnissen aufgewachsen, durch humane, menschenfreundliche Unterstützung jüdischer und nichtjüdischer Wohltäter zu Reichtum und Ansehen gelangen und, die in dankbarer Erinnerung der empfangenen Wohltaten, ihr ganzes Können und Vermögen wiederum dem Menschenwohl widmen.

Gustav Engel, Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Jossele

Eine Erzählung aus dem Leben der Juden in Polen

von **Albert Katz.** Preis geheftet 2.50 Mark, gebunden 3 Mark.

Diese Erzählung, aus dem polnisch-jüdischen Jargon frei bearbeitet, ist in Form und Inhalt gleich hervorragend und unterscheidet sich von anderen dieser Gattung dadurch, daß sie nicht bloß unterhaltend, sondern auch unterrichtend wirkt. Trotz des spezifisch jüdischen Milieus bietet diese Erzählung dem christlichen nicht minder als dem jüdischen Leser, insbesondere der reiferen Jugend, viel des Interessanten und Wissenswerten, sodaß niemand dieses vorzügliche Buch, das dem spannenden Inhalte entsprechend auch äußerlich geschmackvoll ausgestattet ist, ohne innere Befriedigung aus der Hand legen wird.

Gabriel Rießers Leben u. Wirken

Ein Lebensbild für jung und alt von **Rektor Jos. Feiner.**

Dritte Auflage. — Gebunden 1 Mark.

Es ist ein zeitgemäßes Buch, das hier in dritter Auflage im alten hübschen Gewande wieder vor uns erscheint, zeitgemäß vor allem aus inneren Gründen, weil wir Juden der Gegenwart eines solchen erzieherischen Buches bedürfen, das die Gewissen aufrüttelt, die Geister erweckt und uns die Kraft des Glaubens an die Zukunft in die müde Seele gießt. „Laßt uns nicht ermüden, solange wir Kraft haben", so klingt es uns aus diesem Büchlein zu, „der Glaube an die Macht und an den endlichen Sieg des Rechten und des Guten ist unser Messias-Glaube; laßt uns fest an ihm halten!".... Die Sprache des Verfassers ist edel und gewählt, der Ton anregend und warm, die Auswahl des Stoffes und seine Anordnung kunstvoll und feinsinnig. Alles in allem ein künstlerisch vollendetes Buch von erzieherischer Kraft für jung und alt.

Die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter

von **M. J. Schleiden.** — Fünfte Auflage. — Mark 0.85.

Gustav Engel, Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur

Ursprünglich bearbeitet von **E. Hecht** und **Dr. M. Kayserling.**
Achte Auflage.

Ausgabe für Deutschland: Völlig neu bearbeitet in Verbindung mit Professor Dr. Biach von Dr. M. Doctor, Landrabbiner in Kassel. — Preis gebunden Mark 2.40. In elegantem Geschenkeinband Mark 3.20.

Ausgabe für Oesterreich-Ungarn: Neu bearbeitet im Vereine mit Dr. M. Doctor von Prof. Dr. Adolf Biach, Rabbiner in Brüx. Mit einem Beihefte: Proben zur jüdischen Literatur. — Preis gebunden mit Beiheft Mark 2.60 (Kronen 3.—).

Mit Erlaß des hohen K. K. Ministeriums für Kultus u. Unterricht v. 22. Sept. 1909, Z. 35854 zum Unterrichtsgebrauche an Mittelschulen mit deutscher Unterrichtssprache allgemein zugelassen.

Proben zur jüdischen Literatur

Ausgewählt u. herausgegeben in Verbindung mit Dr. M. Doctor, Landrabbiner in Cassel, v. Prof. **Dr. Adolf Biach.** — Preis 85 Pfg.

Berücksichtigt sind alle Perioden der jüdischen Literatur von den Apokryphen bis auf die Gegenwart, die mit Graetz abgeschlossen wird. Mit Recht haben auch poetische Partien in mustergültiger Übertragung Aufnahme gefunden. Die Sammlung dürfte nicht nur Religionslehrern, sondern auch den Leitern der Literatur- und Jugendvereine höchst willkommen sein, da sie sich zur Einführung in das jüdische Schrifttum ganz vorzüglich eignet.

Das Schächtfach

Methodisch bearbeitet von **M. Benjamin.**

Zweite Auflage. — Durchgesehen und ergänzt von Salomon Neumann. — Mit Holzschnitten und einer großen farbigen Tafel.
Preis gebunden Mark 2.40.

Jenen, die sich im Schächtfach ausbilden wollen, wird sich das Werk, das sich nach Anlage und Inhalt, nach Form und Ausstattung von selbst empfiehlt, ein sicherer Wegweiser durch die schwierige Materie sein, deren Erlernung es ungemein erleichtert. — Auch dem praktischen Schauchet wird es ein willkommenes, übersichtliches Nachschlagebuch, das als Grundlage späteren Quellenstudiums sich sehr gut eignet.

Gustav Engel, Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Methodik
des jüdischen Religionsunterrichtes

von Rabbiner **Dr. Heinrich Berger.**

Preis 2 Mark.

An einem ähnlichen Werke, das die Methodik des Religionsunterrichts an allen Anstalten behandelt und zugleich eine Lösung der Probleme sucht, welche im Vordergrund unseres Schulinteresses stehen, hat es uns bisher gefehlt.

Der Neue Jude

von **Georg Hecht.**

Geheftet Mark 3.50. In Leinenband Mark 4.75. — Die Luxusausgabe auf Büttenpapier in 20 handschriftlich signierten Exemplaren kostet Mark 8.50.

Das ganze Buch durchzieht ein entschieden fruchtbarer Gedanke: die Zusammenfassung aller zur Zeit bestehenden Hilfs- und Wohlfahrtsorganisationen der Judenheit, die nach einheitlichem Plan das große Werk der Erlösung aus tausendjährigen Nöten besser und schneller vollenden könnten, als bei der jetzigen Aufgabenzersplitterung. Als besonders anziehend muß auch die Art der Darstellung bezeichnet werden, die in ihrem Wechsel zwischen Essay, Vortrags- oder Briefstil, Dialog und Skizze das vielseitige Problem von allen Seiten her lüftet und oft sehr geschickt scheinbar fernliegende Momente miteinander verbindet.

Die Dichtkunst

I. Band: **Paul Scheerbart** von **E. Mondt.** Mark 1.40.

II. Band: **Rainer Maria Rilke** von **E. Mondt** und **G. Hecht.** Mark 1.80.

III. Band: **Gerhart Hauptmann** von **G. Hecht.** M. 1.80.

Preis der drei Bände in einem Karton Mark 4.—.

„Herbert Eulenberg oder Ein Traktat über Kritik"

von **Georg Hecht.**

Geheftet Mark 1.65. Gebunden Mark 2.40.